
UNIVERSITY COLLEGE TORONTO
PARVUM CLARIS LUCEM DARE

W. R. Taylor
Berlin 1910



W. R. Taylor.
Berlin. 1910



GESCHICHTE

der

ISRAELITISCHEN RELIGION.

1. Auflage 1886: Die Theologie des Alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt von August Kayser, herausgegeben nach des Verfassers Tode mit einem Vorwort von Ed. Reuss.

2. Auflage 1894: August Kayser's Theologie des Alten Testaments neu bearbeitet von Karl Marti.

3. Auflage 1897 unter dem Titel: Geschichte der Israelitischen Religion von D. Karl Marti.

4. Auflage 1903 unter demselben Titel.

Geschichte

der

Israelitischen Religion

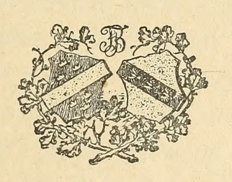
von

D. KARL MARTI,
ord. Professor der Theologie an der Universität Bern.

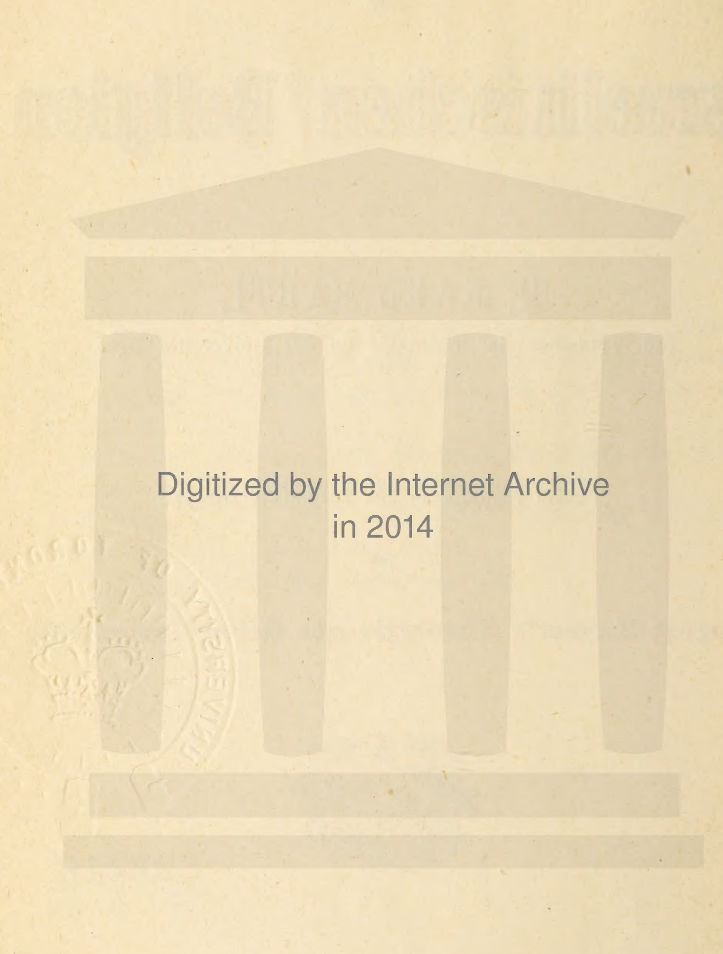
Fünfte verbesserte und vermehrte Auflage

von

August Kayser's Theologie des Alten Testaments.



STRASSBURG,
Friedrich Bull, Verlagsbuchhandlung.
1907.



VORWORT.

Die „Geschichte der israelitischen Religion“, wie sie jetzt in fünfter Auflage vorliegt, ist herausgewachsen aus August Kayser's „Theologie des Alten Testaments“, die Professor D. Eduard Reuss vor bereits mehr als zwanzig Jahren aus den hinterlassenen Papieren seines lieben Schülers und Freundes in kleinem Formate herausgab. Die von mir übernommene zweite Ausgabe vom Jahre 1894 erweiterte nicht nur den Inhalt in bedeutendem Masse, sondern führte auch eine völlige Neubearbeitung des Stoffes, soweit es nötig war, durch. Die Kritik, welche das Buch in der neuen Gestalt überaus freundlich aufnahm, fand aber zugleich, dass es mit den alten Namen an der Spitze eigentlich unter falscher Flagge segle. Das war der Grund, warum ich die folgenden Auflagen mit neuem Titel ausrüstete. „Geschichte der israelitischen Religion“, wie es von da an heisst, entspricht übrigens auch dem ganzen Aufbau des Buches weit besser; denn es wird dadurch die Erkenntnis zum Ausdruck gebracht, dass es unmöglich sei, aus einem so vielgestaltigen und mannigfaltigen Buche, wie das Alte Testament es ist, eine einheitliche Theologie abzuleiten. Den Stoff, den die sogenannten „Alttestamentlichen Theologien“ bieten, weist also auch die „Geschichte der israelitischen Religion“ auf, aber in der allein sachgemässen und möglichen historischen Darstellung. Um aber den Zusammen-

hang mit der einstigen Kayser'schen Grundlage, die übrigens bereits historisch orientiert war, auch ferner nicht zu verleugnen, ist die frühere Bezeichnung mit dem Namen des ursprünglichen Autors als Untertitel beibehalten.

Die neue Auflage hat gegenüber der früheren eine starke Vermehrung und vielfache Umarbeitung erfahren. Dass die Aenderungen hauptsächlich die ersten Abschnitte betreffen, hängt mit dem Fortschritt der alttestamentlichen Wissenschaft und der religionsgeschichtlichen Forschung überhaupt zusammen.

Im übrigen ist der Charakter des Buches kein anderer geworden. Für ein Studentenbuch, zu dem es geworden ist, ist eine möglichst klare, einheitliche Darstellung zu fordern, welche eine umfassende Einführung in das Verständnis vom Werden und Wachstum sowohl als auch vom Wesen der israelitischen Religion liefert; für ein solches aber schickt sich weder ausgedehnte Polemik noch vollständige Aufzählung aller verschiedenen Ansichten. Darum konnte auch davon abgesehen werden, des näheren auf Winckler's kabbalistische Weisheit vom Alten Orient, wie auf manche Lieblingsmeinung einzelner Fachgenossen einzugehen. Jedoch, was wirklich von Wichtigkeit und Bedeutung ist, hoffe ich nicht übersehen zu haben.

Bern, den 27. Mai 1907.

KARL MARTI

INHALT.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Die altsemitische Religion.

Zweiter Abschnitt.

Die altisraelitische Jahwereligion.

Dritter Abschnitt.

Die Religion des in Kanaan ansässigen Volkes.

Vierter Abschnitt.

Die Religion der Propheten.

Fünfter Abschnitt.

Die Religion des Nomismus.

Sechster Abschnitt.

Die Religion unter hellenistischen Einflüssen

(bis zur Zerstörung des zweiten Tempels)

I. Die Versteifung der palästinensischen Kreise gegen die griechische Bildung in schriftgelehrtem Formalismus.

II. Das hellenistische Judentum.

Einleitung.

§ 1.

Methode.

Unter Geschichte der israelitischen Religion, wie unter Theologie des Alten Testaments versteht man diejenige Disciplin, welche sich mit der Darstellung des religiösen und ethischen Inhalts des Alten Testaments befasst. Korrelat ist die Darstellung des entsprechenden Inhalts des Neuen Testaments. Und beide Teile zusammen bilden die Geschichte der biblischen Religion oder die biblische Theologie. Die Wichtigkeit dieser Disciplin für den christlichen Prediger ist so selbstverständlich, dass sie kaum braucht hervorgehoben zu werden. Denn er ist darauf angewiesen, die christliche Religion zu verkündigen, deren älteste Schriftdenkmale in dem N. T. enthalten sind, und der christlich-evangelische Charakter seiner Verkündigung muss sich doch eben aus dem Einklang mit der urapostolischen erweisen. Aber auch das A. T., wenn es schon nicht Urkunde des Christentums ist, sondern die Kunde von der israelitischen Religion vermittelt, darf dem Theologen nicht fremd bleiben. Es soll nicht einmal betont werden, dass die Apostel die Beweise für die Wahrheit ihrer Darlegungen aus demselben entnahmen, oder dass die Reformatoren, nachdem sie am Anfang Jesus für den Schlüssel zum Verständnis des Unterschieds der einzelnen Teile der Bibel erklärt hatten, schliesslich dem A. T. gleichen Wert wie dem Neuen beimassen, und diese Ansicht in die Bekenntnisschriften unserer Kirche Eingang gefunden hat. Aber hervorzuheben ist, dass das Evangelium auf israelitischem Boden erwachsen ist und sich als Fortsetzung und Vollendung, als die reife Frucht der ganzen religiösen Entwicklung Israels darstellt. Eben darum ist die neutestamentliche Religion und Theologie nur dem verständlich, der

sie als solche zu erkennen weiss, d. h. demjenigen, der die alttestamentliche verstanden hat.

Wie diese Disciplin als biblische im Allgemeinen, so ist sie als alttestamentliche eine rein historische Wissenschaft. Sie will als solche erkennen, was für Anschauungen in Sachen der Religion unter Israel vorhanden waren. Sie darf nicht mit der Voraussetzung ans Werk gehen, dass unter den Autoren des A. T. jeder Einzelne mit den übrigen und Alle zusammen mit dem N. T. oder gar mit der symbolischen Dogmatik übereinstimmen. Es ist dies der Standpunkt unserer alten Dogmatiker, welche deshalb für die einzelnen Sätze der offiziellen Kirchenlehre Beweisstellen aus allen Teilen der Bibel zu suchen pflegten (die sogenannten *dicta probantia*). Der Fortschritt der Exegese hat im Gegenteil gezeigt, dass die christliche Dogmatik in manchen Stücken von den Texten abweicht und die Bibellehre viel einfacher ist als die Kirchenlehre. Das alleinige Werkzeug zur Gewinnung der alttestamentlichen Theologie aber ist und bleibt auch die richtige historisch-grammatische Exegese. Mit ihrer Hilfe wollen wir wissen, welches die religiösen Anschauungen in den verschiedenen Zeiten des Alten Bundes gewesen sind. Es kann sich in abstracto eben so gut vollkommene Uebereinstimmung in der religiösen Anschauung herausstellen als weitgehende Differenz. Und wenn im Laufe der Jahrhunderte ein Wandel wahrzunehmen ist, kann die Entwicklung der Religion in geradem Fortschritte vor sich gegangen sein, es kann sich aber auch die Bewegung in Wellenlinien vollzogen oder es können sich selbst eigentümliche Abzweigungen und Ansätze zu Neubildungen eingestellt haben. Zum voraus lässt sich hierüber nichts entscheiden, die Exegese allein kann hier Aufschluss geben. Welches aber auch das Ergebnis der Einzelforschung sei, die Religionsgeschichte hat es anzuerkennen und Einklang und Abweichungen, Stabilität oder Entwicklung, harmonische Weiterbildung oder eigentümliche Abzweigungen nachzuweisen.

Bei der Darstellung der religiösen Anschauungen des A. T. kann eine doppelte Methode befolgt werden. Man kann systematisch verfahren, fragen: was haben die Schriftsteller des A. T. über Gott, seine Vollkommenheit und seine Werke, über den Menschen und seinen Beruf, über Sünde und Erlösung gedacht, kurz, man kann den Stoff ordnen nach dem Schema einer Dogmatik. Diese früher allein befolgte Methode, welcher der Name alttesta-

mentliche Theologie seinen Ursprung verdankt, hat den scheinbar unschätzbaren Vorteil, die alttestamentlichen religiösen Anschauungen übersichtlich darzustellen. Aber diese Uebersichtlichkeit wird nur auf Kosten der Richtigkeit der Darstellung gewonnen. Denn diese Methode hat den grossen Uebelstand, dass die Gedanken jedes Schriftstellers auseinander gerissen werden, dass ihr logischer Nexus entschwindet, und dass der Zeit nach von einander entfernt liegende Gedanken mit einander zusammengebracht werden, von denen vielleicht der eine nicht zur Erläuterung der andern dient. Sie wäre somit nur zu empfehlen, wenn völlige Uebereinstimmung stattfände und keine Entwicklung vorhanden wäre.

Man kann andererseits historisch verfahren, die religiösen Anschauungen der verschiedenen Zeitalter zur Darstellung bringen, ihre Umbildung und Entwicklung im Laufe der Zeiten nachweisen. Diese Methode bringt es freilich mit sich, dass in den verschiedenen Zeitaltern dieselben Ideen zur Sprache kommen müssen und Wiederholungen unvermeidlich sind. Dieser Nachteil wird aber mehr als aufgewogen, schon durch den Umstand, dass jede einzelne Idee in derjenigen Gedankenverbindung, in welcher sie gerade im beschriebenen Zeitalter erscheint, belassen und nach ihrer Bedeutung gewürdigt werden kann. Wichtiger aber ist, dass nur auf diesem Wege ein concretes, psychologisch wahres Bild der religiösen Vorstellungen der Israeliten zu gewinnen ist, nur so das Verständnis uns aufgeht, warum dieses kleine Völklein, das ohne seine Religion spurlos von der Erde verschwunden wäre, die Wiege der christlichen Weltreligion geworden ist. Da zudem die Religion Israels in einem Zeitraum von anderthalb Jahrtausenden, unter den verschiedensten Schicksalen und bei fortschreitender Cultur nicht stationär geblieben und auch in der Offenbarung ein Stufengang wahrzunehmen ist, so kann nur die geschichtliche Methode berechtigt sein; darum ist der alte Name „alttestamentliche Theologie“ oder „Theologie des Alten Testaments“ als ungenügend und irreführend aufzugeben und nennt sich die nachfolgende Darstellung genauer eine Geschichte der israelitischen Religion. Dass wirklich die Religion Israels eine Geschichte hatte und nicht von Anfang an fertig wie vom Himmel gefallen ist, so dass kein anderer Fortschritt stattgefunden hätte als in ihrer Aneignung, wird aus der Darstellung selbst hervorgehen.

§ 2.

Umfang und Quellen.

Die veränderte Methode führt auch eine Veränderung des Umfangs unserer Disciplin mit sich. Die Orthodoxie älterer und neuester Zeit, für welche unsere ganze Disciplin überwiegend als Grundlage und Norm der Dogmatik, der alttestamentliche Teil derselben als Vorstufe der vollendeten Offenbarung in Christus ein Interesse hat, beschränkt sich naturgemäss auf die Darstellung der Religionsideen des hebräischen Kanons des A. T., da dieser allein, nach ihrer Ansicht, von Männern geschrieben ist, die vom Geiste Gottes erfüllt waren. Alle nicht im hebräischen Kanon befindlichen Schriften, die Apokryphen namentlich, bleiben aus dem Kreis der Quellen der alttestamentlichen Theologie als blos menschliche, irrtumsfähige ausgeschlossen. Diese Beschränkung wird auch von solchen Bearbeitern unserer Disciplin gefordert, welche, wie OEHLER, historisch verfahren, und zwar aus dem Grunde, weil die Offenbarung in ihrer Reinheit nur in den kanonischen Schriften sich finde. Selbst H. SCHULTZ und R. SMEND verteidigen dieselbe. Beide schliessen die nachmakkabäische Periode und Literatur von ihrer Darstellung aus. SCHULTZ (Alttest. Theol. [5] 1896, S. 43) sieht nämlich bis zu diesem Zeitpunkt wenigstens in Einzelnen noch « einen schöpferisch selbstbewussten einheitlich weiterführenden Geist » sich regen, aber dann die bis dahin noch äusserlich festgehaltene Einheit im Zeitalter der Hasmonäer zerfallen. Von da an steht nach ihm die alttestamentliche Religion schlechthin abgeschlossen da; « was sich da noch entwickelt, ist nur eine Stufe jüdisch-religiöser Entfaltung auf Grund der abgeschlossenen alttestamentlichen Religion ». Aehnlich urteilt SMEND (alttest. Rel.-Gesch. [2] 1899, S. 7): « An echt religiösem Leben, Empfinden und Denken weist die apokryphische und pseudepigraphische Literatur, abgesehen von Sirach, kaum etwas auf, was sich nicht auch schon im Kanon nachweisen liesse. Wohl aber lässt sich hier manche Verbildung nachweisen, zu der in der kanonischen Literatur erst die Ansätze vorliegen, und sodann eine theologische Speculation, die weit über die im Kanon sich findende hinausgeht. » Das Haltmachen am Schluss der makkabäischen Periode beruht auf einem

Urteil über den Wert der weiteren Entwicklung, welches von dogmatischem Interesse beeinflusst ist. Aber nach der Brauchbarkeit der einzelnen Ideen darf die Religionsgeschichte sich nicht richten, und die jüdischen Schriftgelehrten, welche die Grenzen des alttestamentlichen Kanons abgesteckt haben, sind für die historische Wissenschaft keine ausreichende Autorität. Der Verfall unter verschiedenartigen Einflüssen muss so gut angegeben werden wie der Fortschritt. Damit ist gesagt, dass wir nicht, wie es auch E. Kautzsch in seinem umfassenden Artikel Religion of Israel (Dictionary of the Bible, Extra Volume 1904, S. 612—734) tut, bei den Büchern des Kanons stehen bleiben dürfen, sondern in unserer Darstellung die ausserkanonischen Gedanken ebenfalls zu berücksichtigen haben. Ausser dem Kanon werden daher auch die Apokryphen und die übrigen Schriften des jüngeren Judentums sowie die ältesten Teile des Talmuds als Quellen für den letzten Zeitraum zu dienen haben. Ja es ist selbst heranzuziehen, was das Neue Testament in dieser Hinsicht an Stoff bietet (vgl. Stade, Ueber die Aufgaben der biblischen Theologie des Alten Testaments, in Zeitschrift für Theologie und Kirche, III, 1893, S. 31—51, abgedruckt in Akademische Reden und Abhandlungen 1899, S. 77—96). Dass es aber dabei nur auf die Charakteristik der israelitischen Religion beim Eintritt des Christentums und nicht auf eine ausführliche und detaillierte Schilderung derselben, geschweige denn auf eine Darstellung ihrer Weiterbildung und auf eine Ausschöpfung des talmudischen Oceans ankommt, versteht sich von selbst.

§ 3.

Beziehung der israelitischen Religionsgeschichte zu den übrigen alttestamentlichen Disciplinen und zu der allgemeinen Religionsgeschichte.

K. Budde, Die Beziehungen der alttestamentlichen Wissenschaft zu den Nachbargebieten und zur Wissenschaft im Allgemeinen in Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart 1906, 331—344; K. Marti, Der Einfluss der Ergebnisse der neuesten alttestamentl. Forschungen auf Religionsgeschichte und Glaubenslehre 1894.

Für die systematische Behandlung unserer Disciplin nach den einzelnen locis der Dogmatik kann es gleichgiltig sein, in welchem

Zeitalter jedes Buch, aus welchem Glaubenssätze angeführt werden, geschrieben ist, zumal wenn sie noch von der Voraussetzung der durchgängigen Identität der in allen Büchern enthaltenen religiösen Anschauung ausgeht. Anders verhält es sich bei der geschichtlichen Behandlung des Stoffes. Diese ist rein unmöglich, wenn nicht zum Voraus die Quellen, denen der Stoff entnommen ist, in die richtige chronologische Ordnung gebracht sind und jeder ihr bestimmtes Zeitalter angewiesen ist. Die Geschichte der israelitischen Religion hat demnach die Einleitung ins A. T. oder die Literaturgeschichte zu ihrer unerlässlichen Voraussetzung und muss überall auf den Resultaten der letzteren fussen. Nun ist es ja Thatsache, dass, wenn auch bei einzelnen Büchern das Zeitalter bekannt und unbestreitbar ist, wie bei der Mehrzahl der Propheten, die Meinungen noch sehr weit auseinander gehen in Betreff anderer; besonders wird noch immer über den für die Religionsgeschichte so hochwichtigen Pentateuch gestritten, und die Frage gilt noch nicht als entschieden, ob die darin enthaltenen religiösen Anschauungen und vorgeschriebenen cultischen Formen in die Anfänge der israelitischen Cultur gehören oder erst im Verlaufe einer tausendjährigen Entwicklung sich allmählich ausgestaltet haben. Je nach den Resultaten der historisch-kritischen Einleitung muss so die Religionsgeschichte eine andere Gestalt gewinnen, und jede Darstellung derselben wird nur für denjenigen überzeugend sein, welcher in der Hauptsache wenigstens mit dem Darsteller hinsichtlich der literaturgeschichtlichen Ergebnisse übereinstimmt, für alle übrigen aber den Schein willkürlicher Construction an sich tragen. Das ist unvermeidlich, und wollte man dieser Gefahr ausweichen, so müsste die Behandlung unserer alttestamentlichen Disciplin in Gestalt einer Religionsgeschichte so lange aufgegeben werden, bis über alle wichtigeren Probleme der Kritik völlige Uebereinstimmung gewonnen wäre. Das darf aber nicht geschehen; schon darum nicht, weil die Ergebnisse der alttestamentlichen Kritik, nach welchen der «Mosaismus» nicht von Anfang an fertig war, sondern eine urkundlich nachweisbare Entwicklung durchlaufen hat, diese Behandlung geradezu fordern. Sodann wird die Religionsgeschichte, wenn sie eine fortwährende Entwicklung auf Grund der Resultate der Einleitung nachzuweisen im Stande ist, dieser selbst wieder zur Stütze dienen und in manchen zweifelhaften Fällen die sichere Entscheidung bringen können.

Endlich kann man doch die Ergebnisse der Kritik nicht erst dann für richtig halten, wenn niemand mehr eine abweichende Meinung vertritt.

Die Religionsgeschichte berührt sich ferner vielfach mit der Archäologie, der Beschreibung der gesamten Lebensverhältnisse des hebräischen Volkes, der häuslichen und öffentlichen, auf allen Gebieten der Cultur. Zu diesen gehören namentlich auch die Formen der Gottesverehrung, welche sie daher zu beschreiben hat, Feste, Opfer und dergl. Die Formen des Cultus sind nun aber aus dem religiösen Gedanken, dem sie Ausdruck verleihen sollen, geboren, und werden sie recht verstanden, so hat der Forscher an ihnen ein Mittel den religiösen Geist in seiner concreten Lebendigkeit zu erfassen, und dadurch wird ihm erst auch das Verständnis der ausgesprochenen religiösen Gedanken gefördert. Das heisst: die Geschichte der israelitischen Religion wird so weit die in der Archäologie beschriebenen Cultformen verwerten müssen, als dieselben, weil in die Augen fallende Aeusserungen des religiösen Gefühls, zur Erläuterung des religiösen Gedankens dienlich sein können. Was dem Gebiete des Gewerbes und der Kunst angehört, überlässt sie der Archäologie; was die religiöse Idee ins Licht stellt, nimmt sie auf.

Ebenso steht die Geschichte der israelitischen Religion in nächster inniger Beziehung zu der allgemeinen Geschichte Israels. Denn in ganz besonderem Masse findet sich bei dem israelitischen Volke zwischen Geschichte und Religion eine enge Wechselwirkung. Seine politischen Schicksale sind zu allen Zeiten von dem tiefgehendsten Einfluss auf die Entwicklung seiner Religion gewesen; aber ebenso ist die Religion von der höchsten Bedeutung für die Geschichte dieses Volkes. Die Geschichte der israelitischen Religion kann daher nur dargestellt werden in dem weiteren Rahmen der allgemeinen Geschichte, mit beständiger Rücksicht auf die politischen allgemeinen Verhältnisse; sie wird aus der Geschichte alles dasjenige aufnehmen müssen, was von Einfluss auf die religiöse Entwicklung gewesen ist, und andererseits hervorheben müssen, wie die Religion bestimmend auf die Geschichte eingewirkt hat. Eine Darstellung der Gesamtentwicklung des israelitischen Volks will demnach die Religionsgeschichte nicht bieten. Sie hat von allen Aeusserungen des Volksgeistes in dem socialen Leben, in Kunst, Literatur, Wissenschaft und Religion nur einen einzelnen Zweig ins

Auge zu fassen, aber dieser einzelne Zweig ist nur dann richtig darzustellen, wenn der Blick immer auf alle gerichtet ist.

Zu der allgemeinen Religionsgeschichte endlich verhält sich die Geschichte der israelitischen Religion wie der Ausschnitt zum Ganzen. Und zwar ist sie nicht ein Ausschnitt, auf den sich alles Licht konzentrierte, während die ganze Umgebung vom Dunkel beherrscht wäre. Durch die historische Auffassung der israelitischen Religion ist vielmehr eine enge Fühlung zwischen dem Ausschnitt und dem Ganzen hergestellt und die Erkenntnis der bedeutsamen Wechselwirkungen zwischen beiden befördert worden. Denn die historische Auffassung der israelitischen Religion hat einerseits der allgemeinen Religionsgeschichte die definitive Befreiung aus dogmatischen Banden gebracht und ihr zu freier selbständiger Entfaltung verholfen. Und anderseits erfährt nun die Geschichte der israelitischen Religion die reichste Förderung von Seiten der allgemeinen Religionsgeschichte, insbesondere natürlich von Seiten der Geschichte der alten vorderasiatischen Religionen. Was die Religionsgeschichte als gesichertes Gut der Völker erweist, in deren Mitte Israel entstanden ist, kann bei der Betrachtung der israelitischen Religion so wenig unberücksichtigt bleiben, wie die fremden Einflüsse, die die israelitische Religion auch nach ihrer Entstehung noch erfahren hat. Eine solche Rücksichtnahme und Vergleichung führt nicht zur Auflösung der israelitischen Religion, wie man mit Unrecht befürchten wollte, sondern hilft im Gegenteil zu einer genaueren Erkenntnis und einer bestimmteren Definition ihres eigenartigen Charakters.

§ 4.

Geschichte unserer Disciplin.

Die alttestamentliche Theologie, wie früher unsere Disciplin gewöhnlich hiess, als selbständige historische Wissenschaft, ist wie die biblische Theologie überhaupt erst ein Product der neuern Zeit. Für die Kirche des Altertums und des Mittelalters war gar keine Veranlassung vorhanden, diese Wissenschaft zu behandeln, da man des Glaubens lebte, die Kirchenlehre sei in allen ihren Lehrstücken in der Bibel A. und N. T. schon ausdrücklich vorgetragen, und da der Beweis, wo er nötig schien, bei der Willkür der Exegese

nicht schwer fallen konnte. Die Reformatoren, welche den Katholicismus mit dem Grundsatz bekämpften, dass nicht Kirchenbeschlüsse, sondern Gottes Wort in der Schrift die Norm der Wahrheit bilde, fühlten sich zwar gedrungen, zum Erweis der Richtigkeit ihrer Lehre und der damals in der Kirche geltenden Irrtümer, auf die Schrift zurückzugehen, und das Schriftstudium nahm infolge davon einen neuen Aufschwung. Dieses Studium aber war beherrscht teils von praktisch erbaulichem, teils von polemischem und apologetischem Interesse, und liess es zu einer objektiven Darstellung der Schriftlehre nicht kommen, weil es nur auf die Rechtfertigung der protestantischen Prinzipien abgesehen war und man von ferne nicht daran dachte, dass zwischen A. und N. T. Unterschiede sich vorfinden könnten, noch weniger dass innerhalb des einen und des andern die Offenbarung Gottes eine Entwicklung durchlaufen habe. *Externa variant, interna manent*, sagt Luther, und Calvin erklärt: *In eo elucet Dei constantia, quod eandem omnibus sæculis doctrinam tradidit; quem ab initio nominis sui præcepit cultum, in eo requirendo perseverat.* Im aufrichtigen Glauben, dass die Kirche nicht anders lehre als die Schrift, begnügten sich die Theologen, in letzterer die *dicta probantia* für die symbolische Dogmatik aufzusuchen. Es entstand auf diesem Wege nur eine neue Scholastik, deren Ruhm es war, aus jedem einzelnen Buche, kürzer oder länger, das gesamte lutherische System zu entwickeln. Im Gegensatz zu dieser Scholastik drang Spener auf das Bibelstudium zu erbaulichen Zwecken und empfahl, «sich stets die *fata*, *mores*, *affectus*, *ingenium*, *indoles* des Verfassers vor Augen zu halten.» Die Dogmatik sollte nicht angetastet werden, und sowohl er als seine Nachfolger hielten sich immer für orthodoxe Lutheraner; daher auch die Schule keinen Drang fühlte, die Bibellehre rein, ohne die kirchliche Deutung derselben, darzustellen, obschon noch unter dem Pietismus der Name biblische Theologie für die Zusammenstellung des Lehrgehaltes der Bibel aufkam (K. Haymann, Biblische Theologie, 4. Aufl., 1768). Ein Gewinn war es aber, dass man sich gewöhnte, Unterschiede in dem Werte der biblischen Bücher je nach der besonderen Art ihrer Verfasser und dem Grade ihrer Erbaulichkeit zu machen. Unbewusst war durch diese subjective Bevorzugung einzelner Bücher das Prinzip der Gleichwertigkeit aller durchbrochen.

Der Anstoss zur besonderen Behandlung der biblischen

Theologie kam aber zunächst von aussen. Als die englischen Deisten und ihre Nachtreter in Deutschland, gestützt auf die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes, nicht bloss die orthodoxe Kirchenlehre bekämpften, sondern die Bibel selbst und das Christentum zum Gegenstand ihrer Kritik und ihres Spottes machten, sahen sich viele gedrungen, mit Aufgeben der Kirchenlehre wenigstens Christentum und Bibel vor diesen Angriffen zu verteidigen; zudem war man, infolge des Fortschrittes der Exegese, zu der allgemeinen Forderung einer grammatisch-historischen Erklärung, und bald durch diese zu dem Bewusstsein gekommen, dass Bibellehre und Kirchenlehre nicht identisch seien, sondern die erstere viel einfacher und verständlicher sei als die letztere. Diese Erkenntnis, verbunden mit der Abneigung gegen die Dogmatik und mit dem religiösen Interesse an Bibel und Christentum, schuf die biblische Theologie als besondere Wissenschaft. Sie konnte in dieser Form je nach Neigung und exegetischer Virtuosität ebensowohl zur Apologie als zur Kritik des Kirchenglaubens dienen. Die ersten biblischen Theologien dieser Art von ZACHARIÆ 1772—1786, HUFNAGEL 1785, AMMON 1792, verraten insgesamt das dogmatische Interesse, welches sie eingegeben hat; die von ZACHARIÆ trägt es sogar in ihrem zweiten Titel zur Schau: «Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren».

GABLER hat in seiner akademischen Antrittsrede zu Altdorf 1788 (*De justo discrimine theologiæ biblicæ et dogmaticæ regundisque recte utriusque finibus*) zuerst auf vollständige Scheidung der biblischen Theologie von der Dogmatik gedrungen; erstere habe die in der heiligen Schrift enthaltenen religiösen Begriffe als ein geschichtliches Factum darzustellen mit Unterscheidung der verschiedenen Zeiten und Subjecte (*quid scriptores sacri de rebus divinis senserint*), sowie die verschiedenen Stufen in der Entwicklung jener Begriffe namhaft zu machen. Damit war die biblische Theologie als eine rein historische Wissenschaft gekennzeichnet und der richtige Weg ihrer Behandlung gewiesen, wenn schon die frühere Verquickung mit der Dogmatik noch die Nachwirkung hatte, dass man nur auf die Ideen und Lehren als solche das Augenmerk richtete. Die Sonderung der Zeiten, die GABLER fordert, hatte zunächst die Trennung der Theologie des Alten und des Neuen Testaments zur Folge. Nach GABLERS Grundsätzen behandelte GEORG LORENZ BAUER die Theologie des A. T. 1796 im Geiste des

vulgären Rationalismus, den Inhalt vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes jener Zeit beurteilend und verurteilend.

Nachdem zu Anfang des 19. Jahrhunderts der Rationalismus in der Wissenschaft den Sieg davon getragen hatte, gewann er mehr und mehr eine ruhigere Haltung der Bibel und ihrem Inhalt gegenüber; man lernte, wie das classische so auch das hebräische Altertum begreifen und mitfühlen. Die Exegese, immer weniger beengt durch das Bedürfnis, in der Bibel die eigenen Ansichten des Exegeten wiederzufinden, vermochte besonders das A. T. rein aus ihm selbst zu erklären. Die späteren Bearbeitungen der alttestamentlichen Theologie tragen daher einen viel objectiveren Charakter, geben den religiösen Inhalt reiner und sind daher in dieser Hinsicht eher noch zu gebrauchen: De Wette, Biblische Dogmatik A. und N. T. 1813 u. ö.; Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theol. 1828; Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des A. T. 1829—1830; D. von Cœlln, Bibl. Theologie herausgegeben von David Schulz 1836. Mit Ausnahme von Gramberg verfahren Alle mehr oder weniger systematisch, wenn auch Vor- und Nachexilisches, Hebraismus und Judentum unterschieden ist und Modificationen der einzelnen Lehren im Laufe der Zeit nachgewiesen werden. Die Genannten gehen durchgängig von den damals gewonnenen Resultaten biblischer Kritik aus.

Auf der entgegengesetzten Seite stehen die Lehrbücher von Steudel (1840 herausgegeben von Oehler) und Hævernick (1848 herausgegeben von Hahn, in 2. Aufl. 1863 von H. Schultz); beides sind nach dem Tode der Verfasser herausgegebene Vorlesungen über unsere Disciplin. Dasjenige von Steudel ist voller Zugeständnisse an die rationalistische Exegese und Kritik; aber der Verfasser, ein Apologet von altem Schrot und Korn, entleert das A. T. seines specifischen Inhalts, um nur allgemeine Religionsideen darin zu finden, welche das Neue vervollständigt und sanctioniert, und kommt besonders mit den Weissagungen ins Gedränge, deren Inhalt aller gesunden Exegese zum Trotz auf dasjenige reduciert werden soll, was im Neuen Bunde in Erfüllung ging. Hævernick, welcher die Einleitung ins A. T. vom streng conservativen Standpunkt bearbeitet hat, liefert nur eine systematische Darstellung der Lehre des A. T., in welcher, soviel der Stand der Exegese es gestattete, die kirchliche Lehre wenigstens angebahnt erscheint.

Indessen, selbst auf dieser Seite, konnte man auf die Dauer

bei der besonders von Hengstenberg (Christologie des A. T., 1829 ff., 2. Ausg. 1854 ff.) erstrebten Vereinerleiung alt- und neutestamentlicher Offenbarung nicht verharren. J. Chr. K. Hofmann wies einen Stufengang der Offenbarung in der Geschichte nach (Weissagung und Erfüllung 1841—1844 und Der Schriftbeweis 1852 ff.); aber die « Erlanger Heilsgeschichte ist keine eigentliche Geschichte ». Auf einem verwandten Standpunkte steht die alttestamentliche Theologie von Gustav Fr. Oehler (1873 f., 3. Aufl. besorgt von Th. Oehler, Missionsinspektor in Basel, 1891). Der Verfasser will die historisch-genetische Methode befolgen und verteilt den Stoff unter eine mosaische und prophetische Periode der Offenbarung, deren Fortschritt jedesmal in einleitenden Kapiteln dargelegt und deren Inhalt sodann in systematischer Ordnung mit weit tieferem Eingehen in den eigentümlichen Gehalt des A. T. vorgetragen wird. Ein drittes Buch über die Chokma-Literatur berichtet dann über die subjectiv menschliche Verarbeitung der geoffenbarten Lehre.

Erst die neuesten Pentateuchstudien machten eine ganz neue Behandlung der alttestamentlichen Theologie zum Bedürfnis. Nachdem erkannt worden war, dass das Ritualgesetz in der pentateuchischen Form erst nachexilisch sei, und nachdem von da aus auch in vielen andern Fragen über die übrigen Schriften des A. T. eine sichere Einsicht erlangt war, konnte nun erst die Geschichte der israelitischen Religion in ihrer der Wirklichkeit entsprechenden Gestalt begriffen und dargestellt werden. Jetzt erst war auch die Möglichkeit eröffnet zu einer eigentlichen Geschichte, die es nicht mehr bloss mit religiösen Ideen und einzelnen Lehrsätzen zu tun hat, sondern ein lebensvolles Bild von der Entwicklung der Religion entwerfen kann.

Bereits 1833 hat Eduard Reuss in seinen berühmten zwölf Thesen nicht nur die Grundsätze einer richtigen Methode für die kritische Behandlung der alttestamentlichen Schriften aufgestellt, sondern auch schon manche wichtige Ergebnisse der Kritik in Bezug auf die Geschichte der israelitischen Religion vorweggenommen. Auf einen weiteren Kreis als den seiner Schüler konnten diese Thesen keinen Einfluss ausüben, weil Reuss dieselben erst 1879 in *L'Histoire sainte et la Loi*, tome I, p. 23, n° 1, veröffentlichte (vgl. diese Thesen auch bei A. Westphal, *Les Sources du Pentateuque* [Paris 1892] II, p. XVI s.). Fast gleichzeitig mit den

Reuss'schen Thesen hat J. K. W. Vatke 1835 in genialer Weise, wie ein Prophet der neuesten Kritik, den ganzen Gang der Entwicklung der israelitischen Religion gezeichnet. Weil hier zum ersten Mal eine wirkliche Geschichte gegeben wird, so konnte Vatke neben den ersten Titel seines Buches «Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt» den andern setzen: «Die Religion des alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt». Vatke war seiner Zeit zu viel voraus, sein Buch ist darum ohne Einfluss gewesen. Das Verständnis wurde erschwert durch die Hegel'sche Terminologie, welche zudem den Schein erweckte, als ob der Aufbau der Geschichte der israelitischen Religion nach philosophischen Gründen erfolgt sei, während sie historisch waren und der Verfasser seine Schlussfolgerungen in weitem Umfang ohne Hilfe seiner Philosophie hätte rechtfertigen können. Ferner war die Zustimmung auch dadurch gehindert, dass der scharfsichtige Kritiker es unterlassen hatte, durch kritische Analyse des Pentateuchs die Gründe darzulegen, die ihn zu seiner Auffassung der Geschichte der israelitischen Religion geführt hatten. Endlich kam noch dazu, dass Ewald, dessen grosse Verdienste um das Verständnis des A. T. nach einer andern Richtung hin liegen, mit seinem Einfluss der Auffassung Vatke's entgegentrat. Doch so klein der Erfolg beim Erscheinen des Buches war, um so grösser ist später, als die kritischen Untersuchungen über die einzelnen Quellen nun durchgeführt wurden, die Bewunderung vor dem Manne geworden, der das schwierige Problem, den Gang der Entwicklung der israelitischen Religion darzustellen, beim ersten Anfassen in den Hauptpunkten richtig gelöst hat.

Eine ähnliche Gesamtdarstellung der Geschichte der israelitischen Religion erfolgte erst 1869/70 durch Abraham Kuenen, Professor in Leyden, als die ersten Teile der Untersuchungen des Bischofs Colenso über den Pentateuch und das Buch Josua erschienen waren (Pentateuch and Book of Joshua critically examined, London 1862—1879) und besonders der Schüler von Reuss K. H. Graf in seinem wichtigen Buche «Die geschichtlichen Bücher des A. T.» (Leipzig, 1866) den Nachweis geliefert hatte, dass die Hauptmasse der Gesetze in den mittleren Büchern des Pentateuchs aus der Zeit nach der Wegführung der Judäer ins Exil herrühre. Kuenen betitelte seine Darstellung auch wieder, ähnlich wie Vatke, «Die Religion Israels» (De Godsdienst van Israël tot

den ondergang van den Joodschen Staat) und führte in diesem grossartigen Werk die Geschichte der Religion fort bis zum Fall Jerusalems durch die Römer. Im Jahre 1875 liess er in zwei Teilen eine gleichfalls wichtige besondere Behandlung der Propheten folgen: «De profeten en de profetie onder Israël». Eine reiche Förderung verdankt die Kenntnis der Geschichte der israelitischen Religion der «Theologie der Propheten» von B. Duhm (1875), sowie den verschiedenen Arbeiten von J. Wellhausen (Die Pharisäer und Sadducäer, 1874; Geschichte Israels, I. Band, 1878, in den folgenden Auflagen herausgegeben unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels; Abriss der Geschichte Israels und Judas im 1. Heft 1884 und Reste arabischen Heidentums im 3. Heft seiner Skizzen und Vorarbeiten 1887, 2. Aufl. 1897; Israelitische und jüdische Geschichte 1. Aufl. 1894, 5. Aufl. 1904; Israelitisch-jüdische Religion in Die Kultur der Gegenwart 1905) und von W. Robertson Smith (The Old Testament in the Jewish Church 1881, 2. Aufl. 1892, in deutscher Uebertragung von J. W. Rothstein 1894 erschienen unter dem Titel: Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung; The Prophets of Israel and their Place in History to the Close of the Eighth Century B. C. 1882, 2. Aufl. 1895; Lectures on the Religion of the Semites, first series, the fundamental institutions 1889, 2. Aufl. 1894; deutsch von R. Stuebe 1899: Die Religion der Semiten), sowie der grossangelegten zweibändigen Geschichte des Volkes Israel von B. Stade (1887, 1888), in welcher die Religion Israels besonders wertvolle Berücksichtigung erfahren hat. Zu erwähnen ist noch C. H. Cornill's kleine aber gehaltvolle Schrift: Der israelitische Prophetismus (1894, 6. Aufl. 1906) sowie T. K. Cheyne: Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil (deutsch von H. Stocks 1899) und K. Budde: Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung (1900).

Auch Hermann Schultz (zuerst 1868) hat von der zweiten Auflage (1878) an in seiner Alttestamentlichen Theologie diese neue Betrachtungsweise wenigstens in der Hauptsache zur Geltung kommen lassen; aber er sucht doch auch in der fünften Auflage (1896) noch die reinhistorische Methode mit der systematischen so zu verbinden, dass er in einem ersten Hauptteil die Entwicklung der Religion und Si te Israels bis zur Aufrichtung des Hasmonäerstaates und in einem zweiten Hauptteil als Ergebnis der Religionsgeschichte

Israels das Heilsbewusstsein Israels und seine religiöse Weltanschauung darzustellen sucht. Durch diese Combination werden beide Teile beeinträchtigt, namentlich der zweite giebt ein Bild der religiösen Ueberzeugung in Israel, in dem gewiss nie ein Israelit die seinige wiedergefunden hätte, weil darin die Elemente der verschiedensten Perioden zusammengetragen sind. Ganz auf dem Boden der neuen kritischen Einsicht steht das Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte von RUDOLF SMEND (1893, 2. Aufl. 1899). Leider bricht es auch seine Darstellung bei den Makkabäern ab und vergisst über der feinen Analyse, die es von den wichtigsten Denkmalen der alttestamentlichen Religionsgeschichte giebt, ebenso klar und deutlich den geschichtlichen Verlauf hervortreten, über den Einzelbildern das Gesamtbild der Entwicklung der israelitischen Religion recht anschaulich werden zu lassen. Dagegen vertritt das Handbuch der alttestamentlichen Theologie von AUGUST DILLMANN (1895 herausgegeben von RUDOLF KITTEL) wieder die von H. SCHULTZ inaugurierte Combination eines geschichtlichen und eines dogmatischen Teiles, ja schickt diesen beiden noch einen prinzipiellen vorbereitenden Teil voraus, der « Allgemeines über Wesen und Charakter der Alttestl. Religion » bietet. Dadurch werden die schon geäusserten Bedenken gegen die Zweiteilung nicht gehoben, und oben darein ist der Wert des geschichtlichen Teiles ganz bedeutend dadurch verringert, dass DILLMANN auch hier in Bezug auf die Quellen des Pentateuchs seinen unhaltbaren Standpunkt einnimmt.

Zu diesen Werken des 19. Jahrhunderts kommt bereits eine Reihe wertvoller Arbeiten, die das neue Jahrhundert gebracht hat. Unter den Darstellungen der israelitischen Religion verdienen folgende hervorgehoben zu werden: 1904 erschien The Theology of the Old Testament von A. B. DAVIDSON, herausgegeben von S. D. F. SALMOND; das Buch befolgt, wie der Titel zeigt, die alte systematische Methode, wenn es schon im Grossen und Ganzen die Hauptresultate der modernen kritischen Betrachtung des A. T. anerkennt. Das gleiche Jahr brachte die eingehende Besprechung der Hauptfragen der israelitischen Religionsgeschichte in dem grossen Artikel Religion of Israel, den E. KAUTZSCH zu HASTINGS Dictionary of the Bible, Extra volume S. 612—734, beigesteuert hat. KAUTZSCH schliesst sich namentlich in den letzten Partien eng an die Reihenfolge der biblischen Quellen an und greift darum auch nicht über den alttestamentlichen Kanon hinaus. Zeitlich umfassender ist

R. L. Ottley's historische Skizze The Religion of Israel vom Jahre 1905; hie und da fehlt es an klaren und bestimmten Darlegungen, weil in Bezug auf die Kritik der Quellen ein etwas schwankender Standpunkt eingenommen ist. Im gleichen Jahr 1905 erschien die mit Spannung erwartete Behandlung unseres Gegenstandes von B. Stade, wenigstens der erste Band, der aber die ganze wichtige Periode der Geschichte der israelitischen Religion bis und mit der Gründung der jüdischen Gemeinde unter Esra und Nehemia umfasst, also ein Ganzes bildet, in dem in gedrängter Darstellung und mit trefflichem Urteil die Religion Israels und die Entstehung des Judentums geschildert wird. Leider hat Stade trotz seiner durchaus geschichtlichen Methode den alten traditionellen Namen Biblische Theologie des Alten Testaments beibehalten.

Für die Kenntnis der primitiven israelitischen Religion sind von grösster Bedeutung die jüngst erschienenen Werke von S. J. Curtiss, P. M.-J. Lagrange und Adolphe Lods. S. J. Curtiss geht in seiner Ursemitischen Religion im Volksleben des heutigen Orients (1903) den Spuren nach, die der Orient von der ursemitischen Religion heute noch in reicher Fülle aufweist, er verzeichnet und beschreibt die alten religiösen Gebräuche, die trotz Judentum, Christentum und Islam noch jetzt unter der Bevölkerung Syriens und Palästinas geübt werden. Der gelehrte Pater M.-J. Lagrange sucht dagegen in seinen Études sur les religions sémitiques (1903, 2. Aufl. 1905) den ältesten religiösen Vorstellungen der semitischen Welt besonders durch genaue Durchforschung des literarischen und vor allem des reichen inschriftlichen Materials näher zu kommen. Leider wird der Wert dieser Untersuchungen einigermassen dadurch beeinträchtigt, dass der Verfasser grosse Neigung zu gewagten Spekulationen und Konstruktionen verspürt, in deren Hintergrund die Annahme der von der Kirche gelehrten Uroffenbarung durchzuschimmern scheint. In zwei Bänden stellt endlich Adolphe Lods La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite (1906) dar. Seltene Beherrschung der gesamten einschlägigen Literatur und des gewaltigen Materials, sowie Scharfsinn und behutsames Urteil zeichnen den Verfasser dieses Werkes aus, das die vielen verwickelten Fragen, die die altisraelitische Religion stellt, glücklich zu lösen strebt.

Zum Schluss darf ich noch neben der Erwähnung der kurzen Darstellungen von F. Giesebrecht (Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte 1904) und Max Löhr (Alttestamentliche Religions-Geschichte 1906) auf meine eigene zusammenfassende Uebersicht hinweisen (Karl Marti, Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients 1906), in der ich mich bemüht habe, in knappen Zügen das Wesen und die Eigenart der israelitischen Religion im Unterschied von den Religionen des übrigen vorderen Orients klar herauszustellen.

§ 5.

Plan.

Obschon die Geschichte der israelitischen Religion in enger Beziehung zu den politischen Schicksalen Israels steht, so fallen die Perioden, in welche man die Entwicklung der Religion zerteilen kann, nicht einfach mit den Perioden der israelitischen Geschichte zusammen. Namentlich muss das gelten für diejenige Stufe, auf welcher die israelitische Religion frei wird von der Gebundenheit an den israelitischen Staat. Ferner aber ist nicht mit einem Mal die frühere Stufe völlig abgetan und verschwunden, wenn eine neue sich erhebt. In der Religion vererben sich gar oft die Rudimente einer eigentlich überwundenen Stufe in die folgenden hinein, ja es kann selbst geschehen, dass die ältere Stufe noch fortlebt, während die jüngere schon aufgekommen ist. Diese Thatsache ermöglicht auch allein, wenn schon nur Denkmale einer späteren Zeit erhalten sind, aus den gebliebenen Resten vergangener Stufen Rückschlüsse auf die frühere religiöse Anschauungsweise zu machen. Somit kann die Einteilung der Religionsgeschichte nicht eine rein chronologische sein, d. h. mit Angabe von Jahr und Tag die Grenzlinie zwischen zwei Perioden ziehen; höchstens könnte der Zeitpunkt des ersten Auftretens einer neuen Phase fixiert werden, aber ehe diese zu Ende ist, kann eine neue ihren Anfang nehmen. Wir haben daher die Gesichtspunkte zur Einteilung nicht bei der politischen Geschichte zu entlehnen, sondern dem Charakter der verschiedenen Stufen der religiösen Entwicklung zu entnehmen. Damit ist gesagt, dass wir selbst chronologisch spätere Erscheinungen im Anschluss an diejenige Richtung, als deren Fortsetzung sie sich

erweisen, betrachten müssen, ehe wir zur Behandlung einer vor denselben aufgekommenen neuen Richtung übergehen können. Wo die auf diesem Wege gewonnenen Abschnitte mit Perioden der politischen Geschichte zusammenfallen, zeigt sich dann von selber, in wie enger Verbindung Religion und Geschichte standen; wo aber diese Uebereinstimmung nicht herrscht, erhellt dann auch, wie die Religion von der Geschichte mehr oder weniger unabhängig geworden ist. Jedenfalls wird auf diese Weise die Uebersichtlichkeit über die Geschichte der israelitischen Religion nicht beeinträchtigt, sondern im Gegenteil müssen sich um so deutlicher die verschiedenen Phasen und ihr Verhältnis zu einander herausstellen. Auch wird leicht zu erkennen sein, wo die verschiedenen Elemente der früheren Phasen sich zu einer einigermassen festen Form der Religion zusammenschliessen und wo somit in der geschichtlichen Bewegung ein gewisser Ruhepunkt erreicht ist.

Nach diesen Gesichtspunkten haben wir folgende Abschnitte in unserer Darstellung zu unterscheiden:

I. Die altsemitische Religion.
II. Die altisraelitische Jahwereligion.
III. Die Religion des in Kanaan ansässigen Volkes.
IV. Die Religion der Propheten.
V. Die Religion des Nomismus.
VI. Die Religion unter hellenistischen Einflüssen.

Die Unterabteilungen dieser einzelnen Abschnitte sind aus dem Inhaltsverzeichnis zu ersehen. Hier sei nur noch kurz bemerkt, dass es jeweilen zu Anfang jedes Abschnittes notwendig sein wird, die Quellen zu besprechen, beziehungsweise aufzuführen, welche für denselben in Betracht kommen.

Erster Abschnitt.

Die altsemitische Religion.

§ 6.

Quellen.

Das Recht und die Pflicht, in der Geschichte der israelitischen Religion einen Abschnitt über die altsemitische Religion voranzustellen, geben uns schon die mannigfaltigen und unverkennbaren im israelitischen Volke fortlebenden Reste einer früheren Religionsstufe. Ausserdem hat auch das A. T. noch selber die Erinnerung davon bewahrt, dass die israelitische Religion auf dem Boden einer anderen Religion erwachsen ist. Im Buche Josua lesen wir an einer deuteronomistisch überarbeiteten Stelle der auf die Quelle E zurückgehenden Schicht (Jos. 24,14 ff.): « Schafft die Götter weg, welchen eure Vorfahren jenseits des Euphrats und in Misrajim gedient haben, und dient Jahwe! Gefällt es euch aber nicht, Jahwe zu dienen, so trefft heute eure Wahl, wem ihr sonst dienen wollt, ob den Göttern, welchen eure Vorfahren, die jenseits des Stromes wohnten, gedient haben, oder den Göttern der Emoriter, in deren Lande ihr euren Wohnsitz habt; ich aber und mein Haus wollen Jahwe dienen!» Dieselbe Ansicht hat auch der Prophet Hesekiel. Er lässt Jahwe sagen (20,5 ff.): «Ich offenbarte mich ihnen im Lande Misrajim und sprach damals zu ihnen: Werft ein jeder die Greuel weg, auf die er seine Augen richtet, und verunreinigt euch nicht an den Götzen der Aegypter! Ich bin Jahwe, euer Gott!» und dieselbe Anschauung, dass einst Jahwe nicht verehrt wurde, vertritt er noch an anderen Stellen (20,23 ff.; 23,8 und 16,3)[1]. Im Lichte dieser ausdrücklichen Angaben ist nun auch die Bedeutung zweier

[1] Dagegen kann die Stelle Amos 5,26 nicht als weiterer Beleg hiefür in Anspruch genommen werden; denn der fragliche Vers gehört nicht zum ursprünglichen Text, da er nicht auf die Israeliten in der Wüste, sondern auf die späteren Bewohner Nordisraels geht, die nach der assyrischen Deportation und der Ansiedlung fremder Völkerschaften auch assyrisch-babylonische Gottheiten verehrten. Vgl. meinen Comm. zu d. St.

anderer wichtiger Stellen ersichtlich. Es sind die beiden Stellen Exod. 3,13 ff. aus E und Exod. 6,2 ff. aus PC; die erste giebt zu verstehen und die zweite sagt bestimmt, dass vor Mose Gott noch nicht nach seinem Namen Jahwe bekannt war. Wäre man auch geneigt, der Stelle 6,2 ff. jegliche Bedeutung abzusprechen, wenn sie allein wäre, weil der späte nachexilische Priestercodex, dem sie angehört, über die Vergangenheit theoretische Construction bietet, so ist doch die auf dasselbe hinauskommende Angabe in dem viel älteren Elohisten ein neues Zeugnis für das Vorhandensein der Ansicht, dass vor Mose nicht nur der Name Jahwe unbekannt war, sondern dass der Zeit Moses eine Stufe der Religion voranging, die sich von derjenigen deutlich unterschied, auf welcher Jahwe verehrt wurde.

Die durch alle diese Stellen vertretene Ansicht verdient um so mehr Beachtung, als sie gerade der allgemeinen Anschauung widerspricht, welche den Ursprung des Jahwismus bis in die Anfänge des Menschengeschlechts zurückverlegt. Nichts lag näher, als die späteren Religionszustände zurückzudatieren, wie dies überall in den historischen Büchern des A. T. der Fall ist. Wenn trotz diesem Hange sich die gegenteilige Ansicht geltend macht, so ist darin kaum eine blosse Theorie, sondern eine richtige, durch das System nicht beeinflusste, oder doch nur teilweise verschobene Erinnerung zu sehen.

Ist demnach das Recht, ja die Pflicht, eine vorjahwistische Religionsstufe zu unterscheiden, selbst auch noch durch mehr oder weniger bestimmte Angaben des A. T. erwiesen, so scheint es nun doch an den Quellen für die Darstellung der religiösen Zustände jener Zeit zu gebrechen. Soeben ist ja gesagt, wie leicht man dazu kam, die religiösen Gebräuche der Gegenwart als von alters her bestehend anzusehen und darum auch in die Schilderung der Vergangenheit unwillkürlich zu übertragen. Dies ist der Fall in der Genesis, welche uns von der vormosaischen Zeit Kunde giebt. Die drei Quellen (J, E und PC), welche darin fliessen, sind durch einen grossen Zeitraum, in welchen die Entstehung der israelitischen Religion fällt, von den Zeiten getrennt, von denen sie erzählen. Ihre Berichte können daher auf geschichtlichen Wert nicht Anspruch erheben, sondern sind als die Wiedergabe des Bildes zu betrachten, das man sich zur Zeit der Entstehung der Quellen, also im 9. (J) und im 8. Jahrhundert (E) und um 500 v. Chr. (PC), von der vor-

mosaischen Zeit machte. In verschiedenem Grade hat dabei die spätere Art der Religion dieses Bild beeinflusst. Ist bei der ältesten Quelle J kein wesentlicher Unterschied zwischen vormosaischer und nachmosaischer Art zu bemerken, und schimmert bei E noch das Bewusstsein einer Stufenfolge durch, so haben wir bei PC nur eine gemachte Unterscheidung von Offenbarungsstufen in der Vergangenheit. Sichere directe Kunde über die älteste Periode haben wir demnach im A. T. nicht.

Gleichwohl fehlt es uns nicht an Mitteln, einigermassen uns ein Bild von der damaligen Religionsstufe zu machen. Es sind darunter zu rechnen beiläufige Bemerkungen im A. T. über die früheste Zeit; dann aber sind Rückschlüsse zu ziehen aus dem, was wir von den späteren Zeiten wissen. Namentlich sind hiefür von Wert die Reste der alten Religion, Gebräuche in Cultus und Sitte, die sich bis in eine spätere Zeit hinein erhielten, deren Sinn umgedeutet oder deren religiöser Ursprung nicht mehr empfunden wurde. Wir nennen hier nur die Gebräuche bei einem Todesfall, die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren. In dieser Hinsicht sind alle hierauf bezüglichen Angaben des A. T. von hoher Wichtigkeit. Zum richtigen Verständniss dieser Gebräuche liefert aber die Vergleichung der religiösen Zustände verwandter und benachbarter Völker unschätzbare Dienste. In allererster Linie kommt hierbei die altarabische Religion in Betracht, weil die Beduinen, um die es sich handelt, am allerwenigsten von fremdem Einfluss berührt worden sind und als Nomaden einmal die alten religiösen Anschauungen bewahrt haben, dann aber auch den nomadisierenden Israeliten vor Mose am nächsten stehen. Doch sind auch die religiösen Anschauungen und Sitten der primitiven Völker überhaupt nicht zu vergessen und öfters zur Erklärung herbeizuziehen. Weiter ist zu beachten, dass noch heute das Volk in Syrien und Palästina manche Gebräuche übt, deren Ursprung weder in der israelitischen Religion, noch im Christentum oder im Islam liegt, sondern auf die altsemitische Religion zurückführt. Und endlich dient zur Kenntnis und Veranschaulichung der vorisraelitischen Religion, was die Ausgrabungen im Orient an direkten oder indirekten Aufschlüssen über die älteste Zeit zu Tage gefördert haben.

§ 7.

Die traditionelle Ansicht über die altsemitische Gottesvorstellung.

Ernest Renan, Histoire du peuple d'Israel, I, Paris 1887; Alfred Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904; B. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, 1906.

Gesetz und Propheten, das ganze A.T., führen Israels Religion in ihrer ausgeprägten Form auf Mose zurück, auch wenn die jahwistische Quelle Jahwe schon vorher von den Erzvätern verehrt sein lässt. Aber ebenso sehr beginnt Israel erst ein Volk zu sein, seitdem Mose die Israeliten aus Aegypten geführt und ihnen in der Wüste Gesetze und Ordnungen gegeben hat. Vorher bildeten die Israeliten nur einzelne Stämme, die sich wohl ihrer Verwandtschaft bewusst sein mochten, aber durch keine eigentliche gemeinsame Ordnung zusammengehalten waren. Vorher auch schon besassen die Israeliten religiöse Anschauungen; denn die Religion überhaupt beginnt nicht erst bei der Bildung politischer Gemeinwesen. Diesen religiösen Zustand der Vorfahren der späteren Angehörigen des israelitischen Volkes zu kennen ist wichtig genug, um den Fortschritt beurteilen zu können, den Mose für die vereinigten israelitischen Stämme auch in religiöser Hinsicht bedeutete.

1. Lange hielt man dafür, es müsse unter den Vorfahren des späteren Volkes Israel der Monotheismus geherrscht haben. Dieser traditionellen Annahme kommt einigermassen Renan zu Hilfe, neuerdings bis zu einem gewissen Grade auch Bæntsch. Nach Renan ist zwar der Monotheismus nicht als ein Vorzug anzusehen, der allein die Israeliten auszeichnete, sondern es gehörte die hohe monotheistische Idee[1] überhaupt zur Naturanlage aller semitischen Völker. Unter ihnen ausschliesslich seien ja die monotheistischen Religionen, Mosaismus, Christentum und Islam, entstanden. Schon die Gegenden, in welchen sie zelteten, sollen dem religiösen Gefühl

[1] Allerdings versteht Renan darunter nicht den absoluten Monotheismus. Es giebt nämlich unzählig viele unpersönliche Elohim, die aber handeln, wie ein einziges Wesen, und dieses eine Wesen ist doch der Alleinherr, der im Himmel und auf Erden gebietet. Vgl. hiezu Kuenen-Budde, Gesammelte Abhandlungen zur Bibl. Wissenschaft, 1894, S. 431-440.

die monotheistische Richtung gegeben haben. In der einförmigen Wüste, wo die Natur in regelmässiger Abwechslung, bald belebend bald tötend wirkt, stehe immer die menschliche Ohnmacht einer unendlichen Macht gegenüber, diese Macht aber werde nicht in ihren mannigfaltigen Aeusserungen empfunden, sondern nur in ihrer erdrückenden Einheit. Diese Vorstellung RENAN's könnte, psychologisch betrachtet, das Richtige getroffen haben, sofern die den Menschen umringende Natur von der höchsten Bedeutung ist für seine geistige Entwicklung überhaupt und auch die religiöse Anlage unter verschiedenen Eindrücken der Natur sich in verschiedener Richtung ausbilden wird, und somit die Gestalt, die die Religion eines Volkes annimmt, mitbedingt sein kann durch seine Wohnsitze. Aber die Geschichte ist der Behauptung RENAN's vom angestammten Monotheismus der Semiten nicht günstig. Nicht allein die Culturvölker am untern Euphrat und Tigris, Assyrer und Chaldäer, oder an der syrischen Küste, die Phönizier, waren Polytheisten, sondern auch die nächsten Nachbarn Israels am Saume der Wüste, Moab und Ammon, und die arabischen Stämme bis zum Aufkommen des Islams. Ja, auch unter Israel war der Hang zum Polytheismus nach Mose noch lange Jahrhunderte vorhanden, und erst seit der Restauration nach der Heimkehr aus dem Exil gelangte der Monotheismus in der jüdischen Gemeinde zur unbestrittenen und ausschliesslichen Herrschaft. Ferner aber ist noch zu bemerken, dass die Erklärung einer Religion aus dem blossen Instinkt gerade das Wichtigste übersieht, was zur Entstehung einer Religion gehört, die Kundgebung der göttlichen Macht.

2. Das alles nötigt uns, der Annahme eines angeborenen Monotheismus der Semiten überhaupt zu widersprechen, und es bleibt nur noch die Frage, ob die Israeliten etwa doch in ihrem bessern Teile unter den Semiten von Anfang an eine Ausnahme machten und die Spuren von Polytheismus unter dem Volke nach Mose als ein Abfall von besserer Erkenntnis zu betrachten seien, die schon vor Mose vorhanden war. Die spätere alttestamentliche Ueberlieferung beantwortet diese Frage bejahend. Das Bild, das der Priesterkodex von der alten Zeit entwirft, lässt nämlich deutlich erkennen, dass nach seiner Ansicht von Uranfang an die rechte, wenn auch nicht die vollkommene Gotteserkenntnis vorhanden war. Von Adam bis auf Mose erstreckt sich eine ununterbrochene Kette von Trägern der Offenbarung, die sich deutlich

von ihrer götzendienerischen Umgebung abheben und die eine unverkennbar aufsteigende Linie bis auf Mose bezeichnen, welchem der früher nur als Elohim und Elschaddaj kundgewordene eine Gott sich als Jahwe offenbart und in den Forderungen des Gesetzes seinen Willen in vollkommenster Weise mitteilt.

Dass aber in dieser Conception des Priesterkodex nur eine theoretische Construction vorliegt, ist anerkannt. Die älteren Quellen (J und E) haben davon auch noch keine Ahnung. Gewiss ist zwar nach ihnen der Gott Israels von Anfang verehrt worden, gerade so, wie es zur Zeit geschah, da das Volk sich in Kanaan niedergelassen hatte. Aber gleichwohl galt er nicht als der einzige Gott; erst in Kanaan angekommen, im Lande Jahwes, schafft Jakob die ausländischen Götter weg (Gen. 35,2). Es spiegelt sich eben in den Erzählungen des Jahwisten und des Elohisten über die vormosaische Zeit der religiöse Zustand des israelitischen Volkes im 9. und 8. Jahrhundert; damals galt Jahwe als der Gott des Volkes Israel, wie Kemosch als der Gott der Moabiter, und hatten die Götter des Auslands in Kanaan nichts zu befehlen. Anders dachte man sich die Väter des Volkes nicht, als wie man selber war oder sein sollte, wenn man als ächter Israelite lebte. So sind in dem Charakterbilde Abrahams die Ideale der Israeliten der Königszeit dargestellt und in den Erzählungen von Jakob mehr die Züge ihres wirklichen Charakters gezeichnet. Die Gegenwart hat diesen Schilderungen der Vergangenheit die Anschaulichkeit und Lebendigkeit geliehen, im Gegensatz zu dem theoretischen Schattenrisse des späteren Priesterkodex; darum spielen in denselben auch die näheren und ferneren Beziehungen der Israeliten zu den übrigen semitischen Stämmen, mit denen sie in der Königszeit in Berührung kamen, eine wichtige Rolle. Wir haben, in einem Worte, auch in diesen älteren Quellen nicht historische Berichte über die vormosaischen Zeiten vor uns, sondern Erzählungen, in denen die Verhältnisse, in welchen die Völker zu einander standen, auf Individuen übertragen sind, und die Israeliten selbst mit ihren Bestrebungen, ihrer Liebe, wie ihrem Hasse, symbolisiert werden, oder vielmehr unbewusst sich selbst zeichnen, wie sie in politischer, wie in religiöser und sittlicher Hinsicht in der ersten Königszeit geworden sind.

Also wenn wir selbst annehmen wollten, dass in religiöser Hinsicht die Königszeit der Zeit vor Mose geglichen habe, so

würde daraus noch nicht ein Monotheismus für die Israeliten vor Mose erwiesen sein, da die ältesten Quellen der Genesis von einem solchen nichts wissen. Aber auch diese Annahme ist hinfällig. Wie in § 6 gezeigt wurde, hat sich selbst unter den Israeliten noch eine andere richtigere Vorstellung über die Vergangenheit erhalten und beweisen viele später noch erhaltene Elemente eine ganz andere Art der altsemitischen Religion auch unter den Vorfahren des Volkes der Israeliten. Auf keinen Fall dürfen somit die Erzählungen der Genesis für die Religionsgeschichte der Urzeit als Zeugnisse gebraucht werden, sondern für ein viel späteres Stadium der Entwicklung.

3. An diesem Urteil können auch die Ausführungen von Baentsch nichts ändern, der wenigstens für einzelne Kreise der «Wissenden» oder Priester eine Art Monotheismus festhalten will. Es soll nämlich schon in ältester Zeit im Hintergrunde des polytheistischen Systems der altbabylonischen Astralreligion der Gedanke stehen, dass die einzelnen Gottheiten nur Teilerscheinungen des einen Gottes seien. Ferner soll diese monotheisierende Spekulation mit der Ausbreitung der babylonischen Kultur mindestens auch «der geistigen Elite, vor allem den Priesterschaften an den grösseren Heiligtümern» im Westen bekannt geworden sein, und endlich sollen dort wirklich noch Spuren dieser «Lehre» in monarchischen Zuspitzungen der Götterwelt gefunden werden. Nun ist aber noch lange nicht sicher erwiesen, dass die für die «Wissenden» im alten Babylonien angenommene Betrachtungsweise ihren Ursprung nicht blos der Erklärung einer viel späteren Zeit oder gar erst der Phantasie moderner Gelehrten verdankt. Dann kann selbst für den Fall, dass solche monotheisierende Spekulation wirklich alt ist, nicht ohne weiteres vermutet werden, dass sie im Westen überall ebenfalls gekannt war, wo irgend die Erinnerung an eine altorientalische Gottheit auftaucht, wie etwa im Namen des Berges Nebo oder des Berges Sinai, der mit Sin, dem Mondgott, in Verbindung gebracht wird. Denn schliesslich führen auch die angeblichen Spuren dieser «Lehre» im Westen nicht über die polytheistische Stufe der Semiten hinaus. Das gilt sowohl von dem Bel-ilanu, Herr der Götter, und «dem, der über meinem Haupte ist», die auf einer in Taᶜannek, dem alten Taᶜanak in der Ebene Jezreel, gefundenen Keilschrifttafel von ca. 1400 v. Chr. gelesen werden, als von dem El-eljon, dem höchsten

Gott, in Gen. Cap. 14, auf den man sich für die Konstruktion einer geläuterten Abrahamreligion beruft, trotzdem dieses Capitel (« eine Legende aus der Zeit des Judentums » GUNKEL) zu den jüngsten Bestandteilen des ganzen Hexateuchs gehört. Es ist daher eine missbräuchliche Verwendung des Wortes, wenn von altorientalischem Monotheismus gesprochen wird, zumal man zugeben muss, dass Altbabylonien es nicht einmal zu der Klarheit des pantheistisch-monotheistischen Gedankens des ägyptischen Pharaos Amenophis IV. (Chuen-aten) gebracht hat.

So fällt auch in der sublimiertesten Form die traditionelle Annahme eines ursprünglichen Monotheismus für die Vorfahren und Nachbarn Israels dahin, und es ist ein ganz aussichtsloses Unternehmen, eine patriarchalische Religion unterscheiden und beschreiben zu wollen, denke man sich die Patriarchen wie das A. T. als die Stammväter des Volkes oder in anderer Wendung etwa wie BÆNTSCH als die erleuchteten Priesterkreise des orientalischen Westens. Um die vormosaische d. h. altsemitische Religion kennen zu lernen, müssen andere Wege eingeschlagen werden, aber die Direktion ist nicht in Babylonien zu holen, hatten doch dort nicht Semiten, sondern Sumerer das erste Wort geführt.

§ 8.

Polydämonismus.

Mit einem andern Worte als Polydämonismus kann man kaum auf einfache Weise die altsemitische Religion kennzeichnen. Man kann die Bezeichnung Animismus nicht gebrauchen, weil die Anschauung von der « Beseeltheit » aller Dinge noch keine religiöse Stimmung und Haltung diesen « Seelen » gegenüber, also noch keine Verehrung oder Religion, einschliesst und weil sich dieselbe auch ohnehin, als sozusagen allgemein unter den primitiven Völkern des ganzen Erdballs verbreitet, nicht zur Charakterisierung der vormosaischen Semiten allein eignet. Man kann aber auch den Ausdruck Polytheismus nicht gut anwenden, weil die Art und das Wesen der verschiedenen göttlichen Mächte noch nicht genau von einander abgegrenzt erscheinen, und muss sich unter den Dämonen nur nicht schon die späteren Dschinnen vorstellen,

sondern wirkliche göttliche Kräfte, die auf verschiedene Weise sich kundgeben. Dieser Ausdruck wird auch deshalb am angemessensten sein, weil er am besten die verschiedenen Erscheinungen umfasst, welche auf dieser Stufe sich zeigen, und das, was denselben allein eigentümlich ist, hervorhebt. So mannigfaltig nämlich die Objecte sind, auf welche der Cultus sich bezieht, ob es die Ahnen sind, denen die cultische Verehrung gilt, oder irgend ein Gegenstand oder ein Wesen, das droben am Himmel, unten auf Erden oder im Meere unter dem Wasserspiegel sich findet, trotz der Mannigfaltigkeit der Objecte liegt immer die gemeinsame Anschauung zu Grunde, dass in denselben eine göttliche Macht, sagen wir, ein Dämon, sich kundgebe, dass in diesen verschiedenen Erscheinungen eine übermenschliche Macht wahrzunehmen sei. Dabei ist wohl zu beachten, dass nicht der Gegenstand selber als die verehrte Gottheit angesehen, dass auch nicht die einzelne Erscheinung als Gottheit personificiert wird. Es handelt sich also nicht um Naturvergötterung im gewöhnlichen Sinn, auch nicht um eigentliche Naturreligion; sondern die auffallenden Erscheinungen, die man in der Natur beobachtet, enthüllen überall das Dasein eines Dämons, und die Objecte, an welche der Cultus sich hält, sind der Sitz der göttlichen Macht, welcher die Verehrung gilt. Sie sind daher ein בית־אל, eine «Gottesbehausung», ein Ausdruck, der durch das phönizische *bêtyl* auch zu den Griechen (βαίτυλος, βαιτύλιον) und Römern (*bœtulus*) gekommen ist. Ein בית־אל will aber das Numen als præsens bezeichnen und nicht nur ein Erinnerungszeichen an das Numen oder ein Symbol desselben sein. Diese ursprüngliche Bedeutung von *bêtêl* ist auch noch nicht völlig verwischt in der Erzählung von der Offenbarung Gottes an Jakob zu Bethel (Gen. 28, 10 ff.); denn noch nach der jüngeren elohistischen Quelle ist es der Stein, der den Traum Jakobs veranlasst, aus welchem er erkennt, dass dort wahrhaftig der Sitz des Elohims (בית אלהים) ist, und die ältere jahwistische Erzählung, obschon sie offenbar nicht mehr in ursprünglicher Gestalt und Vollständigkeit vorliegt, scheint noch bestimmter Jahwe mit dem Stein in enge Verbindung gebracht zu haben, da Jakob nach der Erfahrung, die er an dem Steine gemacht hat, dem Ort den Namen Bethel (בית־אל) gibt [1].

[1] Zu vergleichen ist besonders für diese Anschauung der Schlussvers des Capitels (Gen. 28, 22): «Dieser Stein, den ich als Massebe aufgerichtet habe, soll ein Gotteshaus (*bêt elohîm*) sein». Ferner erscheinen

Hat sich der Name *bêtyl* (*bêtêl*) auch nur für «beseelte Steine» erhalten, ursprünglich konnte er gar wohl jedes Object bezeichnen, das man als «Gottesbehausung» kennen lernte. In der That sind noch mancherlei Spuren auch in späterer Zeit vorhanden, welche darauf hinweisen, dass man einst solche göttliche Mächte verehrte, die in Bäumen und Quellen, ja selbst in Tieren oder in Menschen hausten. Für das Vorhandensein des Glaubens, dass in Bäumen eine Gottheit wohnen könne, genügt die Erinnerung an die Orakelbäume z. B. Gen. 12,6 die *Orakel-Terebinthe* (אֵלוֹן מוֹרֶה vgl. Deut. 11,30) und Jud. 9, 37 die *Zauberer-Terebinthe* (אֵלוֹן מְעוֹנְנִים)[1]. Leicht verständlich ist es, dass man Quellen und Wasser überhaupt mit göttlichen Kräften in Verbindung brachte; daran erinnern Namen wie עֵין מִשְׁפָּט *Quelle des (göttlichen) Gerichts (Orakels)* Gen. 14,7 (= קָדֵשׁ Kades [heilig]), בְּאֵר שֶׁבַע, erkläre man diese Bezeichnung als *Brunnen der Sieben* (Gen. 21,28–30), oder als *Brunnen des Eidschwurs* (Gen. 21,31), sowie die Thatsache, dass viele Quellen nachweislich noch lange Zeit Cultstätten waren (man vergleiche nur für Beer Scheba Am. 8, 14 und für Ên Rogel 1 Kg. 1, 9)[2]. Auf die einst vorhandene Verehrung gewisser Tiere weist noch die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren zurück. Denn diese findet ihren ausreichenden Grund nicht in dem natürlichen Ekel, sondern

heilige Steine und Felsen Jos 24, 26 ff.; Jud. 6, 20 ff.; 1 Sam. 6, 14. Ueber heilige Steine vgl. Stade, Gesch. des Volkes Israel I, 456-460; W. R. Smith, I² S 203-212, deutsche Ausg. S. 154-161; Curtiss, Ursem. Rel. S. 91. 92. 94; Lagrange, Études sur les religions sémitiques ² 187-197.

[1] Erwähnung verdient, dass der Name dieser heiligen Bäume (neben אֵלוֹן noch אֵלָה ,אַלָּה ,אֵיל .אַלּוֹן) mit אֵל, Gott, zusammenzuhangen scheint (vgl. Stade, a. a. O., I S. 455), und dass in der Genesis der Name Abrahams mit solchen Bäumen verbunden ist, wie derjenige Jakobs mit den heiligen Steinen (vgl. Duhm, Jesaja, S. 13). Mit dem Baumcult mag auch die Rhabdomantie zusammenhangen Hos. 4, 12. W. Robertson Smith (a. a. O. I², S 196 f., deutsche Ausgabe S. 150) vergleicht selbst den Stab Aarons in Num. 17. Ob nicht auch Exod 15, 25 die Kraft des Baumzweiges, das bittere Wasser süss zu machen, irgendwie auf diese alte Anschauung zurückgeht? Vgl. ferner Stade I, 451 f.; Curtiss S. 96-99; Lagrange ² S. 169-180.

[2] Höchst wahrscheinlich erklärte man sich auch die Heilkraft des Wassers auf diese Weise (vgl. Hes. 47, 9 u Joh. 5, 4). Mit den Quellen sind die Namen Isaak und Ismael vornehmlich verbunden (Gen. 16, 7 ff.; 21, 19; 24, 62; 26, 33). Vgl. ferner W. Rob. Smith I², 166-184, deutsche Ausgabe S. 128-141; Curtiss S. 94-96, 113-115; Lagrange ² S. 158-169.

allein in der religiösen Scheu, wie denn für viele unter den Israeliten als unrein verbotene Tiere nachgewiesen ist, dass sie bei andern Stämmen für heilig galten. So war, um nur ein Beispiel zu nennen, das Schwein den Harraniern heilig. Was aber auf einer abolierten Religionsstufe für heilig angesehen wurde, also eine Teilnahme an der damals geübten Verehrung mit sich brachte, konnte die neue Religion nur als fremden Cult ansehen, den sie nicht dulden durfte, und musste daher etwas Unreines darin erkennen, das von der Teilnahme am neuen Cult ausschliesse. טָמֵא bedeutet demgemäss ursprünglich nicht « physisch unrein », sondern « rituell unrein », « ausgeschlossen vom Cultus ». Wie wenig aber « unrein » und « heilig » Gegensätze sind, zeigt sich noch daran, dass gerade zu den mystischen Culten nach dem Exil unreine Tiere verwendet wurden (Jes. 65, 4 f.; 66, 3. 17). Wenn somit einmal in der altsemitischen Religion das Vorhandensein einer dämonischen Macht in gewissen Tieren angenommen wurde, so ist doch höchst wahrscheinlich, dass auch die Vorfahren der Israeliten oder einzelne derselben einst die Stufe des Totemismus d. h. des Glaubens an Verwandtschaft mit dem im heiligen Tiere hausenden « Dämon » durchlaufen haben; dies um so mehr, als ausser der Sitte, gewisse Tiere nicht zu essen, Tiernamen als Stammnamen bei den Semiten nicht selten sind[1]. Dass schliesslich auch Menschen, namentlich die Ahnen, einst eine Art cultischer Verehrung erfuhren, zeigen die Trauergebräuche, von denen die meisten auch sonst nachweisbaren cultischen Handlungen entsprechen, zeigt aber ferner auch die Heiligkeit der Gräber, die mit einem heiligen Baum (Gen. 35, 8) oder einem heiligen Stein (Gen. 35, 20) versehen sind, sowie endlich der Gebrauch der Bezeichnung אלהים von dem heraufgerufenen Toten 1 Sam. 28, 13. Gleicherweise führt wohl der Umstand, dass noch zu Davids Zeit der Clan (die *mischpacha*) eine Sacralgemeinschaft bildete (1 Sam. 20, 29), auf frühere Verehrung des gemeinsamen Ahnen zurück[2].

[1] Vgl. Stade I, 407-409; W. R. Smith I^2, 124-131, deutsche Ausgabe S. 87-92; Stanley A. Cook, Israel and Totemisme in The Jewish Quarterly Review 1902, 413-418; Lods La croyance à la vie future etc. II (1906), 121 f. und für die Ablehnung des israelitischen Totemismus Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels, Fribourg, 1901.

[2] Vgl. Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des Alten Israel und des Judentums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, Giessen, 1892.

Die göttlichen Mächte, welche nach dem Glauben der altsemitischen Religion in lebenden Wesen oder auch in toten Gegenständen hausen konnten, wurden mit dem Namen אֵל *Gott* bezeichnet. Das hohe Alter dieser Bezeichnung erhellt auch daraus, dass sie bei allen semitischen Völkern sich findet (assyr. *ilu*, arab. *ilâh*). So schwer bei einem so uralten Worte die etymologische Erklärung ist, und obschon man vielleicht es aufzugeben hat, bei solchen primitiven Nomina eine Ableitung zu versuchen, am wahrscheinlichsten ist es immerhin, dass Gott als der Starke bezeichnet, also die göttliche Macht hervorgehoben werden sollte[1]. Die Herrschaft und Macht der Gottheit heben auch andere alte Bezeichnungen hervor, welche unter den semitischen Völkern

[1] Folgendes sind die wichtigsten Etymologien, die versucht worden sind. GESENIUS vergleicht die Wurzel אוּל = *stark sein*. Anderer Art sind die Annahmen NÖLDEKE's und DE LAGARDE's. Ersterer denkt ebenfalls an eine Wurzel אוּל, aber vergleicht dieselbe lieber mit arabischem *awwal* «der erste» und gelangt so für אֵל zu der Bedeutung «Führer». Letzterer sieht אֵל als verwandt mit der Präposition אֶל־ an und hält demgemäss dafür, אֵל könne die Gottheit bezeichnen als «das Ziel aller Menschensehnsucht und alles Menschenstrebens». Diese Ableitung hat neuerdings bei FRIEDR. DELITZSCH (אֵל = «Zielpunkt des Auges», also «der hoch im Himmel Thronende» in Babel und Bibel. Erster Vortrag. 5 Aufl. S. 75), bei H. ZIMMERN (= «Weltrichtung» d. i. der Nordpol als Sitz des obersten Gottes Anu, s. bei ALFR. JEREMIAS, Monotheistische Strömungen S. 19) und bei FR. HOMMEL (= «Ziel», genauer = «Zuflucht», «Asyl» in Die altoriental. Denkmäler und das alte Testament, S. 12) Nachfolge gefunden, trotzdem die Richtung nach etwas, was אֶל allein bedeutet, mit dem Ziel verwechselt ist. Bei allen diesen Erklärungen gilt die Anschauung, dass אלהים auf keinen andern Singular zurückzuführen sei als auf אֵל (für die Pluralbildung mit Einfügung eines ה macht NESTLE auf andere alte Wörter aufmerksam, wie hebr. אָמָה «Magd» pl. אֲמָהוֹת, aram. אָב «Vater» pl. אֲבָהָן und ebenso aram. שֵׁם «Name» pl. שְׁמָהָן). Der neben אֵל gebrauchte Singular אֱלֹהַּ ist dann als eine ungenaue secundäre Singularbildung anzusehen, welche entstehen konnte, als man sich des Ursprungs der Pluralform אלהים nicht mehr bewusst war. Demgegenüber halten EWALD und FLEISCHER אלה für die ursprüngliche Wurzel; EWALD giebt ihr aber die gleiche Bedeutung, wie sie GESENIUS für אול annimmt, so dass auch EWALD für אֵל die Bedeutung «Macht» erhält. FLEISCHER dagegen vergleicht das arabische *aliha*, «scheu ängstlich sein», und leitet daraus die Bedeutung «Gegenstand der Furcht» für אֱלֹהַּ ab, während KAUTZSCH wohl mit Recht in *aliha* erst ein denominatives Verbum erblickt.

gebräuchlich sind. Gott ist der *Herr* אָדוֹן, und der *Herrscher* מֶלֶךְ; in altertümlicher Weise wird er auch Gen. 31, 42 und 53 der *Schrecken Isaaks* (פַּחַד יִצְחָק) genannt. Damit steht es auch im allerbesten Einklang, dass überall der Verehrer der Gottheit deren *Knecht, Sclave* (עֶבֶד, *abd*) genannt wird.

Diese göttlichen Mächte haben sich bei den Israeliten nicht zu Gottheiten mit besonderen Namen erhoben; wenigstens sind keine solche Namen von einzelnen Göttern bekannt, wie sie bei den Nachbarvölkern Israels, besonders bei den heidnischen Arabern sich finden. Diese Erscheinung wird hauptsächlich darin ihren Grund haben, dass die spätere Ueberlieferung diese Namen eben als heidnische nicht der Nachwelt aufbehalten wollte. Doch werden sich die Vorfahren der Israeliten vielfach damit begnügt haben, die in Felsen und Quellen und sonst sich kundgebenden Mächte einfach den *êl* (אֵל) oder auch den *baʿal* (« *Eigentümer* » בַּעַל) der betreffenden Localität oder des betreffenden Gegenstandes zu nennen (man vergleiche den Ortsnamen בעל תמר, der eigentlich *Besitzer der Palme* bedeutet Jud. 20,33). Ob eine solche Stätte, an der man eine götttiche Machtwirkung wahrnahm, nur e i n e n אֵל hatte, wenn schon verschiedene heilige Bäume oder heilige Steine sich daselbst fanden, oder ob mehrere *elôhîm* daselbst wohnten, darüber machte man sich keine Gedanken. Die göttlichen Mächte waren nicht von einander zu unterscheiden und *elôhîm* bezeichnete wohl die Summe der göttlichen Wesen, die an einem Orte hausten[1]. Wer da anbetete, hatte diese göttlichen Mächte im Auge, leugnete aber durchaus nicht das Dasein anderer אלהים, die an anderer Stätte hausten und irgendwo sonst sich ihm kundgeben konnten. Es ist sogar möglich, dass dieser Glaube an viele an ein und derselben Stätte wohnende אלהים den Anlass zu dem späteren singularischen Gebrauch von אלהים gegeben hat[2].

[1] Einen Συμβέτυλος d. h. eine Gottheit, die mit einer andern im selben *bêtyl* wohnt, nennt erst eine Inschrift vom Jahre 223 n. Chr., s. Lagrange[2] S. 196.

[2] Ob es eine Bedeutung für das Alter der verschiedenen אלהים und damit für die Entwicklung der religiösen Anschauung auf dieser Stufe hat, dass Abraham mit den heiligen Bäumen Isaak und Ismael mit den Quellen und Jakob mit den heiligen Steinen in Verbindung gebracht wird, ist hier für uns nicht von Wichtigkeit; es ändert an dem dämonistischen Glauben dieser Zeit nichts, ob die Steine oder die Bäume die ältesten heiligen Gegenstände sind.

Immerhin muss daneben offen gehalten werden, dass bereits in der Zeit vor der Entstehung der israelitischen Religion einzelne dieser göttlichen Mächte, so indefinit sie in der Regel auch waren, es doch zu einem eigenen Namen brachten. Alle Spuren davon sind doch von der späteren Ueberlieferung nicht verwischt worden. Möglich ist es z. B., dass der Name Jakob (Ja'qubu) eine solche Bezeichnung darstellt (s. unten § 14). Ebenso muss man annehmen, dass der nicht erst in Israel geprägte Name Jahwe schon der vorisraelitische Eigenname der Gottheit vom Berge Sinai war oder doch mit dieser in Verbindung stand (vgl. § 17). Ausserdem sind in späterer Zeit noch Bezeichnungen erhalten, die für einzelne Genera dieser göttlichen Mächte oder für einzelne Repräsentanten dieser verschiedenen Klassen gebraucht werden. Dazu sind zu rechnen Namen wie שֵׁדִים (vgl. Hos. 12,12 mit verbessertem Text und § 66) und שְׂעִירִים (vgl. § 51 und 53), letztere wahrscheinlich = bocksgestaltige Wüstendämonen, ferner die שְׂרָפִים, die Jes. 6 der Menschengestalt angenähert erscheinen, ursprünglich aber eher als Dämonen in Schlangengestalt vorgestellt wurden, vgl. Num. 21, 6 (הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים); Jes. 14,29; 30,6 und 2 Kön. 18,4 (die eherne Schlange: נְחֻשְׁתָּן). Vielleicht gehört dazu auch der רֹבֵץ als der an «der Tür kauernde resp. lauernde» Dämon (Gen. 4,7, vgl. den assyr. Dämonennamen *râbiṣu* KAT³ S. 460). Besondere Gestalten dieser Art erscheinen unter den Namen von Lilith (לִילִית Jes. 34,14) und ʿAluka (עֲלוּקָה Prov. 30,15), sowie in dem bekannteren ʿAzazel (עֲזָאזֵל s. § 51)[1].

§ 9.

Heilige Gegenstände und Stätten.

«קדש bedeutete ursprünglich soviel als göttliche Potenz» (Smend Lehrbuch der alttest. Religionsgesch. ² S. 147). Damit ist auf das beste erklärt, wie sowohl der Gottheit, den göttlichen Mächten, als auch den Dingen, Personen u. s. w., die mit der Gottheit in Berührung treten, Heiligkeit beigelegt werden kann.

[1] Vgl. über diese dämonischen Gestalten Hans Duhm, Die bösen Geister im A. T. 1904, bes. S. 4-10, 46-58.

Sie bezeichnet die Kraft, die etwas zu einem Tabu macht, und da nach alter Vorstellung die Heiligkeit ansteckt und durch Berührung sich überträgt, kann alles, was mit der Gottheit und deren Cultus in Beziehung steht, קָדוֹשׁ «heilig» genannt werden. Auch versteht man von da aus, dass «heilig» ursprünglich nur ein rein kultischer Begriff ist und die «heiligen» Dinge «gottgeweiht», «gottzugehörig», also auch vom profanen Gebrauche ausgeschlossen sind. In diesem Sinne konnte schon von den heiligen Bäumen, Quellen, Steinen und Tieren die Rede sein, die als Behausungen der göttlichen Potenz oder als Offenbarungsstätten der Gottheit erkannt waren und daher als von der göttlichen Potenz erfüllt oder «gleichsam mit göttlichem Fluidum geladen» (Smend l. c.) dem profanen Gebrauche entzogen und gottgeweiht betrachtet wurden. Aber neben diesen heiligen Bäumen, als welche besonders die «immergrünen» galten, sowie den heiligen Quellen, für welche die spätere Zeit noch lange Zeugnis ablegt, gab es manche andere heilige Gegenstände, die jetzt anzuführen sind, weil sie ein Erbteil der altsemitischen Religion waren.

Neben den von der Natur dargebotenen heiligen Gegenständen finden sich nämlich schon mehr oder weniger künstliche, die aber gewiss jene zu ihrer Voraussetzung haben und daher jedenfalls nicht so frühen Ursprungs sind, wie jene. Wir nennen zuerst die Maṣṣeba (מַצֵּבָה), den *Malstein*, weil hier der Uebergang vom natürlichen aufgerichteten Stein, der selber schon eine Weiterbildung des von der Natur selbst gebotenen Steines oder Felsstückes darstellt (Jud. 6, 20 f.; 13, 19), zu dem irgendwie bearbeiteten am nächsten liegt, obschon es andererseits fraglich bleibt, ob schon für diese alte Zeit wirklich an künstlich behauene Malsteine gedacht werden darf. Für die altsemitische Religion ist dies unwahrscheinlich, weil noch in späterer Zeit das Behauen der Steine, welche zu einem cultischen Zwecke gebraucht werden sollten, verboten war (Exod. 20, 25). Diese Maṣṣeben (arab. *nuṣb* oder *manṣab*, phön. *neṣib*) waren heilig, weil sie als *bêtêl* «Gottesbehausung» galten (Gen. 28, 18; vgl. noch Jer. 2, 27); ursprünglich waren es aufgerichtete Steinblöcke, später dann einigermassen zu Säulen bearbeitete Steine (Hos. 10, 1). Die Meinung war nicht, dass sie selber die Gottheit seien; das zeigt schon der Umstand, dass eine Mehrzahl von Maṣṣeben an

derselben heiligen Stätte errichtet werden konnte (z. B. zwölf Ex. 24, 4; Jos. 4, 20 [1]; vgl. auch die beiden Säulen am Tempel Salomos 1 Kg. 7, 21). Die Maṣṣebe galt so sehr als das Kennzeichen einer Stätte, da die Gottheit sich kundthut, dass sie später für jeden heiligen Ort als notwendig angesehen wurde (Hos. 3, 4). Als eine Zusammenstellung mehrerer Masseben, welche dann einen Kreis bildeten, oder doch als eine mit Steinen umfriedigte Stätte, in welcher irgend ein anderer heiliger Gegenstand, etwa eine Maṣṣebe sich befand, ist der Jos. 4, 20 erwähnte Gilgâl (גִּלְגָּל), *Steinkreis* (*Kromlech*), zu betrachten, wie er sich noch heute bei den Arabern findet, die ihn um ein Grab errichten und damit zugleich an die alte Totenverehrung erinnern [2].

Wie aus den heiligen Felsen und Steinen die Maṣṣeben sich entwickelt haben, so sind aus den heiligen Bäumen die Ascheren entstanden. אֲשֵׁרָה (plur. אֲשֵׁרִים) ist der *heilige Pfahl*, welcher den Ersatz bildete für den heiligen Baum, den man an der heiligen Stätte nicht entbehren wollte. Die Ascheren haben sich, wie die Maṣṣeben, auch in der Jahwereligion noch lange erhalten (z. B. in Schomron 2 Kg. 13, 6 und im Tempel zu Jerusalem 2 Kg. 18, 4; 21, 7; 23, 6), so dass das Deuteronomium noch nötig hatte, gegen dieselben aufzutreten (Deut. 12, 3; 16, 21) [3].

[1] Vgl. die Abbildungen der ebenfalls in Zwölfzahl aufgefundenen Maṣṣeben von den Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim in Mitteil. und Nachrichten des Pal.-Vereins 1905 S. 20 f.

[2] Vgl. auch Jos. 22, 10 f. גְּלִילָה. Literatur s. o. S. 27 Anm. 1, ausserdem vgl. Lagrange [2] S. 197-210.

[3] Vgl. die beiden Ascheren, die bei den Ausgrabungen auf Tell el-Mutesellim neben den zwölf Maṣṣeben gefunden wurden, s. M. u. N. des Pal.-Vereins 1905, 25 f. — Wenn Aschera schon in alter Zeit auch Eigennamen einer westländischen Göttin geworden ist, wie die Namen Abd-Aschirti (und Aschrati) in den Briefen von El-Amarna beweisen und das Vorkommen von Aschirat als Gottesname auf einer Tontafel von Ta'annek bestätigt, so ist hier das Appellativum in ein Nomen proprium übergegangen, wie dies auch bei אֵל der Fall ist, das auf der Hadad-Inschrift von Sendschirli als Eigenname einer Gottheit zwischen Hadad und Reschef erscheint. Eine noch genauere Parallele zum «heiligen Baumpfahl» als Gottesname bildet der keilschriftlich belegte Gott Bait-ili, da er vom bêtyl, dem beseelten Stein, seinen Namen bekommen hat, vgl. KAT [3] S. 432-438. Um so leichter erklärt sich, dass spätere alttestamentliche Autoren Aschera und Astarte promiscue gebrauchen, vgl. z. B. Jud. 2, 13 u. 3, 7.

Waren Masseben und Ascheren (*Malsteine* und *heilige Pfähle*) sozusagen die Gegenstände, welche bezeichnen sollten, dass die göttliche Macht an der heiligen Stätte hause, so gab es schon in alter Zeit auch eigentliche Gottesbilder. Das ist doch höchst wahrscheinlich, trotzdem sich bei den Arabern zeigt, dass die eigentlichen Bilder erst spät importiert sind und infolge davon auch erst spät dann Gotteshäuser entstehen[1]. Als altsemitisch sind die Gottesbilder, welche תרפים Teraphim geheissen werden, anzusehen, weil sich in Gen. 35, 4 (E) noch die Anschauung verrät, dass sie mit dem Jahwedienst unverträglich sind. Dort wird nämlich berichtet, dass Jakob die ausländischen Götter bei Sichem vergrub, wozu doch wohl der von Rahel aus Mesopotamien mitgenommene Teraphim (Gen. 31, 19. 30-35) zu rechnen ist. Auch hier zeigt sich noch sein heiliger Charakter darin, dass die Erzählung nicht zu erwähnen vergisst, die fremden Götter seien unter der Terebinthe zu Sichem verscharrt worden. Höchst wahrscheinlich waren die Teraphim ursprünglich die Bilder der Hausgötter; später aber galten sie als Jahwebilder (Jud. 17, 5; 18, 17 ff.; Hos. 3, 4). So finden wir den Teraphim im Hause Davids (1 Sam. 19, 13 ff.). Noch von anderer Seite ist es zu empfehlen, an das frühere Vorhandensein solcher Hausgötter zu denken; nach Exod. 21, 2-6 gab es nämlich in der Nähe der Türe in Privathäusern einen אלהים Elohim, zu dem der in die Familie aufzunehmende Sklave gebracht werden muss. Das hat ursprünglich nichts anderes zu bedeuten, als dass nun der aufgenommene Sklave derselben *mischpacha*, derselben Sacralgenossenschaft angehöre, wie sein Meister. Später sah man in dem Elohim ein Bild Jahwes, und das Deuteronomium entkleidet schliesslich diese ursprünglich heidnische Ceremonie jeder religiösen Bedeutung, indem es bei der Wiederholung dieser Verordnung den Elohim weglässt, weil es von keinem Gottesbild mehr etwas wissen will (Deut. 15, 17)[2].

Nicht mit derselben Sicherheit sind Bedeutung und Ursprung des êphôd (אֵפוֹד) zu bestimmen. Das Wahrscheinlichste zwar bleibt es, dass es auch ein Gottesbild bezeichnet[3]; aber wo wir

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, III, 99 f.

[2] Damit sind noch die späte Stelle Jes. 57, 8 und die Bedeutung der Mezûza bei den spätern Juden zu vergleichen.

[3] Eine andre Auffassung, dass Ephod ursprünglich eine Art Lendenschurz, der eine Tasche mit heiligen Losen enthalten habe, bedeute,

es jetzt in diesem Sinne im A. T. finden, muss es schon als ein Jahwebild gefasst werden (in Ophra, wo Gideon es aufstellt, Jud. 8, 26. 27, in Dan Jud. 18, 18 ff., auch schon 17, 5 ff. und in Nob 1 Sam. 21, 10; 23, 6 ff.). Es könnte darum erst einer späteren Zeit seinen Ursprung verdanken. Doch ist das nicht gerade wahrscheinlich zu nennen; viel leichter ist auch hier die Uebertragung einer alten Sitte, Gottesbilder herzustellen, wie der Teraphim sie jedenfalls bezeugt, auf die Abbildung Jahwes anzunehmen. Deshalb haben wir den Ephod genannten heiligen Gegenstand hier zu besprechen. Etymologisch ist אֵפוֹד = Ueberzug, Kleid, wie es denn mit der Beifügung בַּד das «linnene Kleid» bezeichnet, welches der Priester trug (z. B. 1 Sam. 2, 18; vgl. auch 2 Sam. 6, 14), und später, als die Gottesbilder hatten verschwinden müssen, auch ohne diese Hinzufügung der Name eines wichtigen Stückes des hohepriesterlichen Ornates blieb (z. B. Ex. 28, 4). Demnach wird das Gottesbild den Namen אֵפוֹד davon erhalten haben, dass es einen Ueberzug trug. Der mochte gewöhnlich bloss in einem umgehängten Mantel (1 Sam. 21, 10), bisweilen aber in einem wertvolleren Schmuck aus Gold oder Silber (Jud. 17; vgl. Jes. 30, 22 und Jer. 10, 9) bestanden haben. Somit war Ephod ein Gottesbild, das einen Kern aus einfacherem Stoff, wohl aus Holz oder Thon oder auch aus geringerem Metalle, besass und mit irgend einem Kleide angezogen oder mit Silber oder Gold plakiert war; im letztern Fall entsprach es den griechischen *perichrysa* und *periargyra*. Im Uebrigen deutet die merkwürdige Erscheinung, dass sowohl Priester, wie das Gottesbild mit einem אֵפוֹד umkleidet erscheinen, auf ein hohes Alter dieses Gottesbildes; denn es ist gewiss hiezu zu vergleichen, dass in antiken Riten die Haut des Opfertieres bald als Kleid des

vertritt Th. C. Foote (The Ephod: its Form and Use, Baltimore, 1902) und verteidigt neuerdings E. Sellin (Das israelitische Ephod in Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, 1906, S. 699-717), vgl. auch Ed. Glaser in Orient. Lit.-Zeitung 1905, Sp. 318-324. Dieselbe entspricht jedoch der Forderung der Orakelgebung vermittelst des Ephods nicht besser, als die gewöhnliche Auffassung, die die Anwesenheit des Gottesbildes fordert, und wird dagegen den Aussagen des Alten Testaments nicht einmal gerecht, die niemals von einem «Anlegen» oder «Umgürten» des Ephods durch den Priester, sondern von einem blossen «Herbeibringen» (I Sam. 14, 18 LXX) oder einem «Hinstellen», «Aufstellen» (הִצִּיג) desselben (Jud. 8, 27) reden.

Gottes bald als Kleid seiner Verehrer gebraucht wird (vgl. W. Rob. Smith I², S. 435, deutsche Ausg. S. 333)[1].

Als allgemeiner Name für Gottesbilder ist schliesslich noch פֶּסֶל zu erwähnen. Zwar erst in einer späteren Periode konnte dieser Ausdruck auch für Gottesbilder aus Metall gebraucht werden (vgl. Jes. 40, 19); denn ursprünglich waren dieselben aus viel einfacherem Stoffe, und noch lange waren unter Israel die gegossenen Bilder als eine sträfliche Neuerung, welche die höhere Cultur verschulden mochte, verpönt (Ex. 34, 17: Du sollst dir keine Gottesbilder aus Metall אֱלֹהֵי מַסֵּכָה giessen).

Wo aber Gott sich offenbarte und demgemäss ein heiliger Gegenstand sich fand, da war eine heilige Stätte (vgl. Exod. 3, 5 אַדְמַת קֹדֶשׁ heiliger Boden; bei den Arabern hiess ein solches τέμενος *ḥimâ* oder auch etwa *ḥaram*, dessen Alter durch das hebr. חֵרֶם, der Bann, das der Gottheit Verfallene, bezeugt ist). Der bereits besprochene Gilgâl ist hier nochmals zu erwähnen; denn auf alle Fälle galt der ganze Fleck Erde, der von den Maṣṣeben resp. dem Steinkreis eingehegt war, als heilig. Das führt uns zu den Gräbern, die oftmals heute noch bei den Beduinen mit einem Steinkreis versehen sind (vgl. nur ZDPV, 1886 IX, S. 271). Dass sie auch bei den Vorfahren der Israeliten heilige Stätten bedeuteten, zeigt die Erwähnung der Maṣṣebe auf Rahels Grab (Gen. 35, 19. 20) und des heiligen Baumes אַלּוֹן über dem Grabe Deboras (Gen. 35, 8), ferner die Lage der Gräber an Orten, die als heilig bekannt sind (die drei Patriarchen sind in Hebron, Joseph ist in Sichem und Mirjam in Kades Barnea begraben). Das Grab Aarons auf dem Gipfel des Berges Hôr (Num. 20, 22 ff.) weist weiter darauf hin, dass auch hohe Berge als heilige Stätten galten. Das erlauchteste Beispiel hiefür ist der Gottesberg הַר הָאֱלֹהִים (Sinai oder Horeb), und alle die Weihen, welche Exod. 19 für die dort sich befindenden Israeliten vorgeschrieben, und die Bestimmungen, welche in Betreff seiner Unnahbarkeit ebendort gegeben werden, zeigen die Heiligkeit eines solchen Bezirks.

[1] Damit ist natürlich nichts dagegen eingewendet, dass נשא אפוד 1 Sam. 14, 3 u. 18 LXX das Tragen des Gottesbildes bedeute; נשא vom Tragen eines Kleides wäre ja ohnehin sehr unwahrscheinlich und die für 1 Sam. 14, 3 u. 18 angenommene Bedeutung ist vielmehr auch für 1 Sam. 2, 28 u. 22, 18 (wo in LXX mit Recht an der ersten Stelle לפני und an der zweiten בד fehlt) notwendig.

§ 10.

Heilige Gebräuche.

Adolphe Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, I, Paris, 1906.

Es ist nicht leicht, ein vollständiges Bild der cultischen Gebräuche, welche auf dieser Stufe der Religion geübt wurden, zu entwerfen. Man ist auf Rückschlüsse und einzelne Andeutungen angewiesen, welche eben darum nur Einzelheiten betreffen. Aber auch so fehlt es unter Vergleichung fremder, besonders arabischer Sitte nicht an sprechenden Zügen. Auf den Ursprung dieser Gebräuche kann natürlich nicht zurückgegangen werden. In der Periode unmittelbar vor der Entstehung der israelitischen Jahwereligion war derselbe auch kaum mehr gekannt; die Gebräuche wurden als heilige geübt, weil sie alt waren. Aber bisweilen lässt sich doch zur Erklärung an primitiven Geisterglauben erinnern, und gar manches lässt sich als Rest oder Weiterbildung von Vorkehren zum Schutz gegen Geister verstehen.

Alt ist gewiss der Gebrauch, vor dem Betreten des τέμενος, des heiligen Bezirkes, die Sandalen auszuziehen (Exod. 3, 5; Jos. 5, 15), ein Gebrauch, der sich auch sonst im Altertum findet. Der Sinn ist wohl kaum der, dass man nur gegen den unreinen Boden seine Füsse mit Sandalen schützt oder dass man den heiligen Boden nicht mit dem Schmutz der Sandalen verunreinigen will; sondern man hat, wie in der Kleidung überhaupt sich die alte Sitte als das heilige erhalten hat, auch das Barfussgehen, weil alter Brauch, als einen heiligen Ritus angesehen und darum für die heiligen Stätten gefordert. Wahrscheinlich hat man aber im letzten Grunde diesen Brauch als ein Schutzmittel zu verstehen, das die Geister und die von ihnen ausgehenden Kräfte hindern soll, sich in den Kleidern festzusetzen, und das Ausziehen der Sandalen ist nur ein Teil der Entfernung der Kleidungsstücke. Im heiligen Bezirk droht Gefahr. Wer ihm ungeweiht zu nahe tritt, verfällt dem Bann; darum fordert Ex. 19. 12 ff., dass Mensch oder Tier, falls sie dem Gottesberge sich nahen, nicht am Leben bleiben dürfen. Gleicherweise hielten die Araber den

heiligen Bezirk, der um ein Grab abgesteckt war, für unnahbar; das Vieh durfte nicht darin weiden und kein Wanderer zu Fuss oder auf einem Reittier die geweihte Stätte betreten.

Nicht verschieden von dieser Sitte nach Sinn und Bedeutung ist das Wechseln oder Reinigen (Waschen) der Kleider (Gen. 35, 2; Ex. 19, 10) zur Vorbereitung auf eine cultische Handlung d. h. auf einen Hinzutritt zu der Gottheit. Denn auch hier ist das Ursprüngliche in nichts anderm zu sehen, als in dem Ausziehen der üblichen alltäglichen Kleidung, wie es noch durch «Saul unter den Propheten» und für die Totenklage bezeugt ist (1 Sam. 19, 24; Jes. 32, 11; Mich. 1, 8)[1]. Das Wechseln oder Waschen der Kleidung ist nur als eine andere Form und spätere Konsequenz der ursprünglichen Sitte zu betrachten. Mitgewirkt zu dieser Aenderung hat vielleicht der Umstand, dass die Kleidung überhaupt ursprünglich eine cultische Bedeutung hat. Der Ephod ist bekleidet und die Genesis berichtet, dass Jahwe dem Menschen und dessen Weibe Röcke aus Fell machte und sie ihnen anzog (Gen. 3, 21). Man hatte demnach wohl vor der Gottheit, wenn nicht unbekleidet, in dem heiligen Gewande zu erscheinen, war dies nun die alte einfache Kleidung des blossen Lendentuches oder ein besonderes Feierkleid oder denn in Ermangelung eines solchen das gewaschene Alltagsgewand. Den Kleidern, die an heiliger Stätte und von heiligen Männern getragen werden, teilt sich eben etwas mit von den Kräften des verehrten Numens, darum haben nach Hes. 44, 19 die Priester sich wohl zu hüten, durch Berührung mit ihren heiligen Kleidern die Laien zu heiligen (vgl. Jes. 65, 5), und darum hat auch der Mantel Elias eine solche Bedeutung und Kraft (2 Kg. 2, 8-14 vgl. Mark. 5, 28—30). So ist beides erklärt, sowohl dass man zum Feste sich schmückt, wie dass man nach der Feier den Schmuck wieder ablegt[2], mochte es auch daneben gebräuchlich sein, dass man einige

[1] Vgl. auch Sur. 7, 29, woraus erhellt, dass es bei den alten Arabern Brauch war, den heiligen Umlauf (Ḥagg) nackt zu verrichten.

[2] Vgl. bei Albert Socin, Arabische Sprichwörter und Redensarten, Tübingen 1878, Nr. 332: «Wenn das Fest mit seinem Lärm vorüber ist, so schlüpft Jedermann wieder in seine alten Lumpen.» Ferner siehe 2 Kön. 10, 22 und W. Robertson Smith, I², S. 437 u. 451, deutsche Ausgabe, S. 334 u. 116.

Schmuckgegenstände als Amulette immerhin trug[1]. So verstehen wir die verschiedenen Angaben des Alten Testaments, einmal dass sich die Israeliten Kleider und silberne und goldene Kleinodien von den Aegyptern vor ihrem Abzug ausbaten (Ex. 11, 2 f.; 12, 35 f. vgl. Hosea 2, 15), dann dass die Israeliten beim Verlassen des Gottesberges ihren Schmuck ablegten (Exod. 33, 6), und endlich dass Jakob nicht nur die fremden Götter, sondern auch die Ohrenringe unter der Terebinthe bei Sichem verscharrte, als er sich anschickte, Elohim eine Opferstätte in Bethel zu errichten (Gen. 35, 2 ff.). Dabei zeigen die Stellen Hos. 2, 15 und Gen. 35, 2 ff. deutlich, dass es sich um einen Brauch handelt, der im Heidentum seine Wurzeln hat.

Weniger durchsichtig in ihrer Bedeutung ist die weitere Forderung, welche zur Vorbereitung auf die Teilnahme an einer cultischen Handlung gestellt wird, dass keiner einem Weibe nahen dürfe (Ex. 19, 15; 1 Sam. 21, 5 f.). Die Enthaltung von Weibern gilt als notwendig für die Zeit der heiligen Feier bei den Arabern, die die Pilgerreise nach Mekka unternehmen, und ist auch unter den Israeliten, weil der Krieg als etwas Heiliges galt (vgl. Deut. 23, 10—15), während des Feldzuges geboten, so dass Uria mindestens einen guten Vorwand hatte, um sich in Jerusalem fern von seiner Wohnung zu halten (2 Sam. 11, 11)[2]. Zu Grunde liegt wahrscheinlich die alte Anschauung, dass bei Zeugung und Geburt eine dämonische Macht beteiligt ist. Umgang mit Weibern bringt daher in Kontakt mit diesem geheimnisvollen Geist und macht also « unrein » d. h. unberechtigt zur Teilnahme an einem andern Kult.

Die Zeit, während welcher diese Vorbereitung getroffen werden sollte, wird Ex. 19, 15, womit auch 1 Sam. 21, 5 f. zusammentrifft, auf drei Tage bestimmt. Doch ist wohl dieser Termin nicht überall geboten gewesen. So wird z. B. Ex. 34, 2 Mose befohlen, sich auf den andern Tag bereit (נָכוֹן) zu halten, und man konnte jedenfalls, wie aus Ex. 3, 1 ff. erhellt, auch noch rascher die nötige Bereitschaft erlangen. Waren aber diese Weihen

[1] Vgl. die syrische Bezeichnung des Ohrenringes *kedâschâ* = «der heilige Gegenstand» und Matth. 7, 6: τὸ ἅγιον «das Heilige» parallel mit τοὺς μαργαρίτας.

[2] Vgl. Fr. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I, 1901, 60-63.

richtig vollzogen, so folgten nun andere Gebräuche, die an der heiligen Stätte selber, also so zu sagen in der Gegenwart der Gottheit, inne zu halten waren. Als erstes ist hier zu nennen das *Verhüllen des Hauptes*. War es lebensgefährlich, mit der Gottheit zusammenzutreffen ohne den Willen derselben (Gen. 19, 17; 32, 31; Ex. 19, 21; 33, 20; Jud. 13, 22; 1 Sam. 6, 19; vgl. auch Ex. 20, 19 und 1 Kor. 11, 10), so konnte auch dann, wenn man durch die Weihen bereit und von der Gottheit angerufen war, das Sehen der Gottheit noch verderblich werden. Darum verhüllte man zum Schutze sein Haupt (so Mose Ex. 3, 6, so auch Elia 1 Kg. 19, 13), gerade wie man es bei einem Todesfall aus Furcht vor dem Geist des Verstorbenen tat (s. u. S. 49).

Andern Ursprungs und Sinnes dürften die Gebräuche des *Streichelns* und *Küssens* sein, womit man der Gottheit seine Verehrung bezeugen wollte. Nicht der Furcht vor einem Geiste, sondern vielmehr dem Wunsche, mit ihm in Kontakt zu sein, ja ihn in sich aufzunehmen (z. B. den Geist eines Sterbenden), sind sie wohl entsprungen. Vom *Streicheln* des Gottesbildes ist der so oft gebrauchte Ausdruck חלה את־פני יהוה (z. B. 1 Sam. 13, 12) = « Jahwe freundlich stimmen », herzuleiten, und von diesem Gebrauche her verblieb noch das Ausbreiten und Ausstrecken der Hände mit der Gottheit zugewandten Handflächen als Gestus des Gebetes [1]. Das *Küssen* als alter cultischer Brauch ist im Alten Testament bezeugt Hosea 13, 2 und 1 Kg. 19, 18 (vgl. auch Hiob 31, 27) und überhaupt im Altertum verbreitet [2].

Andere Gebräuche erinnern mehr an Opfer, die der Gottheit dargebracht werden. Dahin ist schon zu rechnen das *Salben* der Massebe zu Bethel durch Jakob (Gen. 31, 13). Das Oel, das man dem heiligen Steine applicierte, verflüchtigte sich nach und nach

[1] Die Erklärung als Gestus der Abwehr ist weniger wahrscheinlich. Vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, S. 105: « Man erzeigt den Göttern seine Verehrung dadurch, dass man sie küsst; in Arabien wird diese Sitte, so viel ich weiss, nur vom schwarzen Steine bezeugt. Weit allgemeiner wurde der verwandte Gebrauch geübt, die Idole zu streicheln, mit der Hand über sie hinzufahren. Das war die gewöhnliche Weise, wie man die Hausgötter beim Eingang und Ausgang zu begrüssen pflegte.» Siehe dazu auch Curtiss, S. 40 Anm. ^{1}.

[2] Vgl. z. B. für die Griechen Rhode, Psyche^2, S. 346: « Der Vorübergehende wirft dem Toten eine Kusshand zu; das ist eine Gebärde, die Verehrung eines Höheren ausdrückt.»

und konnte so am leichtesten als von der Gottheit entgegengenommen angesehen werden. Noch Jes. 57, 9 ist erwähnt, wie Oel und Arome als Gaben für eine fremde Gottheit verwendet wurden[1]. Unzweifelhaft war das Salben der Massebe sehr alter Brauch; daneben aber ist noch anderes derart zu nennen. Zu erwähnen ist zuerst die im A. T. zwar nicht belegbare, aber noch heute in Arabien und Palästina geübte Sitte, an die heiligen Bäume Lappen von Kleidern zu hängen[2]. Ferner fehlt es nicht am Darbringen von wirklicher Speise. Interessant ist besonders die Stelle Jud. 6, 19—21, weil hier nebeneinander von einem heiligen Baum und Fels die Rede ist und Gideon befohlen wird, Fleisch und Mazzen auf den Fels zu legen und die Brühe darüber auszugiessen, ferner weil dann von der eigentümlichen Weise berichtet ist, wie diese Gabe entgegengenommen wurde, nämlich dass Feuer aus dem Felsen hervorschlug.

Nach diesen Gebräuchen könnte man auf den Gedanken kommen, alle Opfer wollten von Anfang, wie es später die herrschende Anschauung geworden ist, nur als der verehrten Gottheit dargebrachte Gaben verstanden sein, um so mehr als auch für die Araber zu belegen ist, dass man über ein Götterbild in Mekka Milch ausgoss (Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, S. 44). Es gibt jedoch noch eine andere Wurzel, aus der das «Opfer» hervorgegangen ist; man erkennt sie, wenn man beachtet, welche hervorragende Rolle das Blut schon in den alten Riten spielt. Wohl bekannt ist es, dass 1 Sam. 14, 32—35 berichtet, wie Saul einen Stein herbeiwälzen lässt, damit darauf geschlachtet werden und man auch das Blut der Tiere auf denselben ausfliessen lassen könne. Das ist gewiss die alte Sitte; der heilige Stein war die Schlachtstätte, der מִזְבֵּחַ, und es ist eine spätere

[1] Der ursprüngliche Sinn des Salbens ist noch nicht klargestellt. Soll es eine Ehrenbezeugung an den El des Steines sein, wie man einem Menschen, den man ehrt, Oel aufs Haupt giesst? oder soll durch das Salben das Kontagium zwischen der Gottheit und dem Verehrer hergestellt werden? oder soll das Oel das gesalbte Object sacrosankt machen? Vgl. Weinel, ZATW 1898, 1-82 und die neueren Verhandlungen über diese Frage im Archiv für Religionswissenschaft 1904, 33-39 von Wellhausen, 1905, 97-103 von Vollers und 1906, 143 f. von Spiegelberg.

[2] Vgl. J. Goldziher, Muhammedanische Studien II, S. 350; Doughty, Travels in Arabia Deserta I, S. 280; W. Robertson Smith I[2], S. 336, deutsche Ausgabe S. 260, und Curtiss S. 96-98 u. 241.

Aenderung, die sich allmählich vollzog, wenn trotz dem Namen «Schlachtstätte» die Schlachtung anderswo als auf oder bei dem «Altar» verrichtet wurde. Die alte Sitte zeigt sich deutlich noch in Gen. 22, 9. Das Wichtigste bei dem Opfer war die Application des Blutes, das in späterer Zeit noch an die «Hörner» des Altars gestrichen wurde, und zu dessen Aufnahme sich auch beim Brandopferaltar in Jerusalem eine Grube fand. Ebenso wird Ex. 24, 6 f. die Hälfte des Blutes auf den «Altar» gesprengt, während mit der anderen Hälfte das Volk besprengt wird. Schon diese letzte Stelle nötigt dazu, eine andre Erklärung für den Ursprung der Opfer zu suchen. Die bietet sich dar, wenn wir an andere Angaben des Alten Testaments und des Altertums denken. Was die letzteren, d. h. die Angaben des ausserbiblischen Altertums[1] betrifft, so ist es die Sitte gewesen, bei gewissen Opfern dem heiligen Stein die Haut des Opfertieres anzuziehen, wie das andererseits auch der Opferer tat. Ferner befestigte man etwa auch an dem Altare das Haupt des Opfertieres samt den Hörnern, woraus sich z. B. die Widderköpfe als die Eckenverzierungen an den Altären der Griechen und Römer, wie die Hörner an den israelitischen Altären (Amos 3, 14) erklären. Ebenso lassen den Gedanken an eine Gabe und an ein Geschenk, das der Gottheit dargebracht würde, die Stellen des Alten Testaments zurücktreten, wo von einer Verwendung des Blutes bei heiligen Gebräuchen, die nicht mit dem Dienste Jahwes zusammenhangen und darum den Stempel des Alters an sich tragen, die Rede ist. In dieser Hinsicht ist zu erwähnen, dass nach 1 Kg. 18, 28 die Baalspriester auf dem Berge Karmel, als ihr Gott nicht hören wollte und sie also zu verleugnen schien, sich schliesslich mit spitzigen Instrumenten die Haut ritzten, bis das Blut aus den Wunden floss, ferner dass Sach. 13, 4—6 den Ursprung der Narben, welche die Propheten noch in so später Zeit aufzuweisen haben, in cultischen Handlungen sieht, und endlich, dass die alten Trauergebräuche, welche das Gesetz (Dt. 14, 1 f.; Lev. 19, 27 f.; 21, 5) verbietet und welche auch solche Hautritzungen umfassten, darum abgewiesen und verpönt werden, weil dieselben mit dem Charakter des Jahwe geweihten Volkes nicht übereinstimmen, d. h. weil es eben cultische Handlungen seien, die einer überwundenen Religionsstufe angehören. Aus allen diesen

[1] Siehe W. R. Smith I², S. 436-458, deutsche Ausgabe S. 333-336.

Angaben leuchtet ein, dass es sich bei der Application des Blutes nicht um ein Geschenk an die verehrte Gottheit handeln kann; vielmehr tritt deutlich zu Tage, dass es dabei den «Opfernden» d. h. den dem Cult sich unterziehenden Personen um die Herstellung der engsten Verbindung, um eine sacramentale Communion mit der Gottheit zu tun ist[1]. Dazu war das Blut das geeignetste Mittel, weil in ihm das Leben seinen Sitz hatte; und durch die Application des einen Teiles desselben an die Gottheit, des andern an die Verehrer (Ex. 24, 6. 8), oder auch durch die Uebergabe alles Blutes, so weit es bei der Schlachtung auslief, an die Gottheit und durch den Genuss des Fleisches durch die Diener derselben, oder schliesslich durch das blosse Hindurchgehen der eine Vereinbarung treffenden Parteien zwischen den Stücken des entzwei geschnittenen Opfertiers (Gen. 15, 9 ff.; Jer. 34, 18)[2] erschien das lebendige Band zwischen beiden geknüpft[3].

Wie das Schlachten nicht häufig war, so war auch das Blutopfer nicht das gewöhnliche, aber es musste eben darum als das wichtigste gelten. An die Stelle des die Gemeinschaft aufrecht erhaltenden Geniessens von demselben Blut und Fleisch konnten auch andere Bindemittel treten, z. B. jegliche andere Speise, gerade wie sie die Menschen assen, weshalb auch das Salz gefordert ist (Lev 2, 13).

Wie durch den Genuss von derselben Speise die Vereinigung zwischen Gottheit und Diener bewirkt wurde, so konnte diese Verbindung auch erreicht werden durch das Aufhängen von Kleidern und Waffen (vgl. S. 42 und 1 Sam. 21, 10), sowie durch das Haaropfer. Besonders das Haar konnte hiezu geeignet erscheinen, weil es, so lange der Mensch lebt, in seinem Wachstum nicht nachzulassen pflegt. Die Erinnerung an das Haaropfer ist in Israel lange

[1] Vgl. W. R. Smith I², S. 427-430, deutsche Ausg. 328 f. Angeführt sei noch die interessante Stelle aus Tibull, wo der Dichter (I, 6, 47-50) von einer Priesterin sagt:

Ipsa bipenne suos cædit violenta lacertos
Sanguine et effuso spargit inulta deam
Statque latus præfixa veru, stat saucia pectus,
Et canit eventus, quos dea magna monet.

[2] Interessant ist, dass in Makedonien ein ähnlicher Ritus geübt wurde, siehe Archiv für Religionswissenschaft 1904, 301.

[3] Welch wichtige Rolle auch heute noch das Blut im Glauben des Volkes spielt, ersieht man aus Curtiss, S. 206-244.

wach geblieben, wenn auch das Volk bei den den Haarwuchs in Mitleidenschaft ziehenden Trauergebräuchen davon kein Bewusstsein mehr haben mochte. Das ist aus dem Verbot dieser Bräuche ersichtlich (Dt. 14, 1; Lev. 19, 27; 21, 5 vgl. auch Hes. 44, 20). Uebrigens nennt Jer. 9, 25; 25, 23; 49, 32 einen Nomadenstamm der syrischen Wüste קְצוּצֵי פֵאָה «die an den Schläfen Gestutzten», und HERODOT (III, 8) weiss zu berichten, dass gewisse Araber in dieser Weise sich zu Ehren des Gottes Orotal schoren. Aus alldem ergiebt sich, dass der ursprüngliche Sinn der genannten cultischen Gebräuche nichts anderes ist, als die Herstellung der Vereinigung mit der verehrten Gottheit. Streicheln, Umfassen und Küssen des heiligen Steines, sowie Darbietung von Speisen, Einreiben von Fett und Spenden von Haarlocken sind die einfacheren Arten dieser Vereinigung, eine kräftigere Art stellt das Blutopfer dar.

Bei dieser Bedeutung des Opfers wird es verständlich, dass in gewissen Zeiten, vornehmlich der Not, da man sich des Schutzes und der Hilfe der Gottheit nicht sicher fühlte, selbst *Menschenopfer* vorkommen konnten. Nicht nur der gemeinsame Genuss eines tierischen Lebens sollte die Gottheit und ihre Verehrer verbinden, sondern ein Stammgenosse selbst sollte das gelockerte Band wieder festknüpfen und die Brücke zwischen dem Stamm und der Gottheit herstellen. Dass es später oft auch Kriegsgefangene waren, die man der Gottheit opferte, hebt die gegebene Erklärung nicht auf; denn das Gefühl blieb wach, dass mit einer solchen Substitution die Gottheit hintergangen werde [1], und in der alten Zeit hielten die Semiten an der Dahingabe eines eigenen Angehörigen fest, wie auch das A. T. noch genügend beweist. Das Gesetz verbietet die Menschenopfer ausdrücklich (Lev. 18, 21; 20, 2), an beiden Stellen als der Verehrung des Melek zugehörig, und erklärt sie als heidnische Greuel (Dt. 12, 31; 18, 10). Ob aber die Menschenopfer erst in einer späteren Zeit oder schon von Anfang an für unvereinbar mit der Jahwereligion galten, ist aus diesen Stellen nicht zu ersehen. In dieser Hinsicht ist die Erzählung von der Opferung Isaaks lehrreich (Gen. 22). Jahwe fordert darin von Abraham blos eine solche Gesinnung, die auch das Teuerste an ihn abzutreten bereit ist, und wie sie erprobt ist, lässt er ein Tieropfer an die Stelle des Menschenopfers treten. Aus dieser Er-

[1] Siehe W. ROBERTSON SMITH I², S. 362 f., deutsche Ausgabe S. 277.

zählung ist doch gewiss zu entnehmen, dass Jahwe nicht Menschenopfer verlangt, auch wenn Bereitwilligkeit sie darzubringen vorhanden ist. Zugleich ist aber mit dem Gefühl von der Unverträglichkeit dieses Opfers mit der Jahwereligion auch das Bedürfnis gegen dasselbe zu reagieren bewiesen. Ein Einschreiten gegen die unmenschliche Sitte scheint in der Tat notwendig gewesen zu sein, wenn wir hören, dass das jährlich zur Erinnerung an die Tochter Jephthas gefeierte Fest mit der in Folge eines Gelübdes zu Ehren Jahwes erfolgten Opferung der einzigen Tochter durch ihren eigenen Vater erklärt wird (Jud. 11, 30 ff.), dass seit Ahas die Kinderopfer wieder stärker in Uebung kamen und auch Ahas selber wie Manasse einen Sohn opferte (2 Kg. 16, 3; 17, 17; 21, 6; 23, 10; vgl. Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35 und Hes. 16, 20. 21). Es lässt sich auch nicht bestreiten, dass die Menschenopfer thatsächlich Jahwe zu Ehren dargebracht werden. Einerseits muss ja Jeremia dieser Auffassung des Volkes mit der Erklärung entgegentreten, dass Jahwe niemals solche Opfer gefordert habe (Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35), und andererseits führt Hesekiel die Weihung der Erstgeburt durchs Feuer sogar auf ein Gebot Jahwes zurück, aber allerdings mit der unmissverständlichen Beifügung, Jahwe habe mit einem solchen schlimmen Gebote das abtrünnige Volk zur Besinnung bringen wollen (Hes. 20, 25. 26 vgl. 16, 20. 21; 23, 36 ff.). Auch der Prophet (Micha 6, 7)[1] setzt bei den Jahwedienern die Erwägung voraus: «Soll ich meinen Erstgeborenen geben für meine Sünde, meines Leibes Frucht für die Schuld meiner Seele?» Nach diesen Stellen ist am Anfang das Gefühl der Unvereinbarkeit des Menschenopfers mit der israelitischen Religion noch lebendig; später aber ist dasselbe viel schwächer geworden. Demnach hat die ursprüngliche Jahwereligion das Menschenopfer verpönt, in Kanaan dagegen ist namentlich beim Herannahen des Zusammenbruches des Staates, also in der Verzweiflung an der Wirksamkeit des gewöhnlichen Cultus, die altsemitische heilige Sitte, die immer noch von den Nachbarn Israels (Moabitern vgl. 2 Kg. 3, 27 u. Phöniziern) geübt wurde, wie so mancher andere alte Ritus, vielleicht auch infolge von Berührung

[1] Die Stelle stammt nicht vom Propheten Micha her, sondern gehört zu den Nachträgen des Buches. Unsere Frage in v. 6 u. 7 ist einigermassen parallel Jes. 40, 16: Alle Opfer können Jahwe nicht völlig befriedigen. Vgl. Marti, Comm. zu d. St.

mit Assyrien (vgl. 2 Kg. 17, 31), wieder aufgelebt[1]. Ein Fingerzeig, dass auch damals das Gefühl der Unverträglichkeit von Menschenopfern und Jahwekult nicht völlig entschwunden war, ist aber darin zu sehen, dass die Menschenopfer nicht im Tempel Jahwes, sondern im Thale Hinnom gebracht wurden[2]. Auch dieses Aufkommen des verpönten Menschenopfers in Israel ist ein Beweis davon, dass dasselbe als vorzüglich wirksam gegolten hat.

Anders sind die Berichte, die man hier noch herbeiziehen möchte, 1 Sam. 15, 33 und 2 Sam. 21, 1 ff. zu beurteilen; denn sowohl darin, dass Samuel den Amalekiterkönig vor Jahwe in Stücke zerhaut, als auch darin, dass David, um den Zorn Jahwes zu beschwichtigen, sieben Nachkommen Sauls vor Jahwe pfählen[3] lässt, liegt vielmehr ein Beispiel der Vollstreckung einer heiligen Execution (חרם) vor, die in beiden Fällen war unterlassen worden und nun nachgeholt wird. Dasselbe ist der Fall in 1 Sam. 14, 24-45, wo die Fürsprache des Volkes den dem Bann verfallenen Jonathan rettet. Um ein Menschenopfer handelt es sich hier nirgends.

Wurde demnach dem Blute eine so hohe Wichtigkeit beigelegt, dass es als der Träger des Lebens und der eigentlich sacramentale Stoff galt, so begreift man einerseits, wie gar leicht eine spätere Stufe der Religion dazu kam, das Blut allein der Gottheit vorzubehalten und nur das Fleisch der Opfertiere den Menschen zu überlassen und das Enthalten vom Ersticken (ἀπέχεσθαι ἀπὸ τοῦ πνικτοῦ Acta 15, 20) zu fordern; andererseits versteht man aber auch wieder, dass in späterer Zeit bei den mystischen Riten die alte Sitte wieder aufleben konnte, die eben das Blut als besonders geeignet erachtete, um mit der Gottheit in Verbindung zu bringen vgl. Hes. 18, 6. 15 (lies עַל־הַדָּם statt עַל־ההרים); 33, 25; Lev. 19, 26; Jes. 65, 3 f. (פרק פגלים = eine Art Blutbrühe); 66, 3. 17; Ps. 16, 4[4].

Nach der Besprechung aller der bisher genannten gottesdienstlichen Gebräuche kann einem nicht entgehen, dass die Riten des

[1] Auf Menschenopfer im Nordreich spielt wohl Hosea an 6, 7; 9, 13. 15; 13, 2, vgl. Marti im Comm. zu d. St.

[2] Vgl. Adolf Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion, 1896.

[3] Oder über einen Felsen hinabstürzen. So fasst W. R. Smith I², S. 419, deutsche Ausg. S. 322, nach arab. *'auka'a* das hebr. הוֹקִיעַ.

[4] Für ausserisraelitische Uebung des Blutgenusses vgl. Sach. 9, 7.

Pesach (Passa) uralten Ursprungs sind, und andererseits dass auch die verschiedenen Gebräuche bei einem Todesfall mit den heiligen Riten Verwandtschaft haben. Sie müssen daher hier erwähnt werden, und es muss nach ihrem ursprünglichen Sinn gefragt werden. Beide, Pesachfeier und Trauergebräuche, haben auch das noch gemein, dass sie die Familie als eine Sacralgenossenschaft fassen. Denn so verschieden im Uebrigen sie von einander sind, das Pesach weist noch mit verschiedenen Zügen darauf hin. Es ist doch kaum ohne Bedeutung, dass gerade die Pfosten und die Oberschwelle der Wohnungen mit Blut bestrichen werden sollen, und dass dadurch die Familien vor der Heimsuchung durch die Pest bewahrt werden, da der Würgengel an ihnen vorübergeht (Ex. 12, 21—23, 27ᵇ J). Es hat daher auch trotz der deuteronomischen Forderung seiner Feier in Jerusalem (Dtn. 16, 1—8) seinen familiären Charakter bis auf den heutigen Tag behauptet. Sonst aber sind Ursprung und Bedeutung der Pesachfeier ausserordentlich dunkel. Man hat angenommen, dass sie lunaren oder solaren Ursprung habe. Ersteres hat man daraus schliessen wollen, dass sie am Abend beginnt, und letzteres aus ihrem Namen. Man fasste nämlich Pesach als «Uebergang» und sah darin einen Hinweis auf den Uebergang der Sonne in das Zeichen des Widders im Frühling, welcher auch bei Aegyptern und Babyloniern festlich begangen wurde. Eher scheinen sich in der Erzählung Exod. 12 f. Momente zu finden, welche für die Annahme sprechen, dass es ursprünglich das Opfer der Erstgeburt von der Herde war (Wellhausen, Prolegomena III, 1, 1; Smend, Alttest. Religionsgeschichte² S. 156)[1]. Es mag später mit einem solchen Feste combiniert worden sein, aber damit sind die oben erwähnten Riten nicht erklärt. Von Haus aus hat der Ex. 12, 21—23 beschriebene Ritus weder mit dem Frühling noch mit der Erstgeburt etwas zu thun, und «Pesach» erscheint vielmehr als eine Feier, durch die man sein Haus in Zeiten der Pest vor jedem Schaden sichern wollte. Durch diesen Blutritus brachte man sich in die engste Verbindung und Gemeinschaft mit seiner Gottheit und glaubte sich dadurch nun sicher vor jeder Gefahr. Für diese

[1] W. R. Smith I², S. 465, deutsche Ausgabe S. 190, erinnert daran, dass in Arabien das Weidvieh im Frühling wirft, um es verständlich zu machen, warum die Feier in den Frühling falle.

Auffassung darf daran erinnert werden, dass sich in Arabien die Sitte nachweisen lässt, nach der man die Zelte eines in den Krieg ziehenden Heeres mit Blut bestreicht, ferner dass man sich noch heute unter den Drawiden (Dravida) in Indien dadurch gegen die Cholera zu feien meint, dass man sich vor dem Bilde der Cholera-göttin im Blute der Opfertiere wälzt und beim Herannahen der Cholera ausserdem noch einen weiten Blutkreis um das zu sichernde Dorf zieht[1]. Somit zeigt sich auch im Pesach wieder, wie die Anwendung des Blutes bei cultischen Feiern eine kräftigere Art der Communion mit der Gottheit bedeutet; eine solche Communion war besonders in Pestzeiten von nöten. Wenn nun aber das Blut an Oberschwelle und Thürpfosten gestrichen wird, so liegt vielleicht darin ein Hinweis, dass dort die Hausgötter ihre Stelle hatten und man sich ihren Schutz verschaffen resp. erhalten wollte gegen die wütende Krankheit.

Die merkwürdige Aehnlichkeit der Trauergebräuche mit manchen der erwähnten Kultussitten beweist, dass einst an die «dämonische» Macht der Toten geglaubt wurde und dass die Totengeister als «Elohim» galten. Es ist sogar wahrscheinlich, dass die Trauergebräuche das Prius sind, sich nachher auf den Kultus auch anderer «Geister» und «Götter» vererbt und so im Kultus überhaupt erhalten haben. Der Sinn dieser Gebräuche geht kaum überall auf ein und dieselbe Anschauung zurück, sind sie doch schwerlich alle zu gleicher Zeit entstanden und hat sich doch auch im Laufe der Jahrtausende die Anschauung geändert. Aber das eine ist nicht in Abrede zu stellen: die Mehrzahl der Gebräuche erklärt sich am einfachsten aus dem Gedanken, dass man sich vor den Totengeistern zu schützen suchte. Zuzugeben ist, dass später ein vertraulicheres Verhältnis zwischen den Totengeistern und den Menschen sich einstellte, und auch dass einige gewiss sehr alte Gebräuche schon von der Furcht vor den Toten nichts merken lassen. Zu der letzteren Art gehört es, dass Joseph das Angesicht seines verstorbenen Vaters küsste (Gen. 50, 1, vgl. o. S. 41), dass es Sitte war, wie aus dem Neuen Testament

[1] Vgl. auch den beduinischen Gebrauch, in Zeiten von Viehseuchen die Kamele an Nacken und Seite mit dem Blute eines Schlachtopfers zum Schutze der Herde zu bestreichen (Doughty, Travels in Arabia Deserta I, S. 499). Weitere Beispiele ähnlicher Art siehe Curtiss S. xv f., 39. 216-226.

erhellt, die Verstorbenen zu salben (Mark. 16, 1, vgl. auch Matth. 26, 12 und s. o. S. 42). Dagegen soll doch wohl das laute Geschrei bei der Totenklage den Geist verscheuchen; die Entfernung aller Kleidung bis auf den שַׂק, das Lendentuch aus grobem Stoff, mit dem man sich umgürtet (z. B. Jer. 48, 37), und das Barfussgehen (Hes. 24, 17) sollen ihn hindern, sich bei den Hinterbliebenen irgendwo in den Kleidern einzunisten (vgl. ferner S. 38 f.). Das Bestreuen des Hauptes mit Staub und Asche (z. B. Micha 1, 10; Jer. 6, 26), das Scheren einer Glatze, sowie die Entstellungen und Verstümmelungen des Körpers durch Hauteinritzungen (vgl. Dt. 14, 1 f.; Lev. 10, 27 f.; Jer. 7, 29; 16, 6; 41, 5; 47, 5), ferner auch das Einhergehen in dunklem schmutzigem Gewande (vgl. Ps. 38, 7; Hiob 30, 28; Jes. 50, 3; Mal. 3, 14) haben den Zweck, den Leidtragenden unkenntlich zu machen. Verhüllt der Trauernde das Haupt (2 Sam. 15, 30; Jer. 14, 3; Esth. 6, 12) oder den Bart (Micha 3, 7; Hes. 24, 17) oder legt er die Hand auf das Haupt (2 Sam. 13, 19; Jer. 2, 37), so will er sich davor schützen, dass der Totengeist durch Nase oder Mund in ihn fahre oder sich in seinem Haare festsetze. Die Haare spielen überhaupt im Altertum eine besondere Rolle; sie können nicht nur der Sitz der eigenen Seele, sondern andrer Geister sein, die den Menschen besetzen und ihm bisweilen ungewöhnliche Kräfte verleihen (vgl. Naziräer, Simson). Vielleicht hängt daher das Scheren einer Glatze auch mit dieser Vorstellung zusammen. Das Fasten übten die Angehörigen eines Verstorbenen, weil sie sich fürchteten, «den Geist zu essen», der sich in den im Hause vorhandenen Speisen einnisten konnte, wodurch diese Tabu wurden. Wenn später das Fasten den Sinn der Vorbereitung auf ein Geniessen heiliger Speise, ja überhaupt auf eine heilige Handlung, bekam (s. unten § 65), so wirkt auch hier der ursprüngliche Sinn noch nach, da der Trauernde am Ende des Fastens alle nötigen Vorsichtsmassregeln zu seinem Schutze zu beobachten hatte und daher der Totenschmaus eine rituelle Bedeutung bekommen musste. Das Fasten als Trauergebrauch ist auch in Israel geübt worden (vgl. 1 Sam. 31, 13; 2 Sam. 1, 12; 3, 35), ebenso ist es als cultischer Brauch vielfach erwähnt, z. B. Jes. 1, 13 (s. Marti, Comm. zu d. St.); Joel 1, 14; 2, 15. Das Zerreissen der Kleider bei einem Todesfall entspringt nicht dem Schmerz und

der Trauer, die das Herz zerreissen, sondern ist entweder eine beschleunigte Entstellung der Trauernden, oder vielleicht noch besser eine beschleunigte Entfernung der Kleider, die wie die Haare als besonders geeignet galten, den Geistern als Unterschlupf zu dienen. Das *an die Brust* und an die *Lenden Schlagen* (Nah. 2, 8; Jer. 31, 19; Hes. 21, 17; vgl. auch Luk. 18, 13) endlich wird nichts andres sein als ein Rest der Hautritzungen; man gibt sich Schläge, aber ohne dass Blut fliesst. Man sieht: die Totengebräuche beruhen alle auf der Vorstellung von dem Fortleben und von der Macht des Totengeistes, und es kann nicht auffallen, dass wir auch von *Totenopfern* hören (Dt. 26, 14; Jer. 34, 5; Hes. 24, 17. 22; 2 Chr. 16, 14; Sirach 30, 18 ff.; Tobias 4, 18). Mit der Zeit verlor sich die Furcht vor den Totengeistern; aber die Gebräuche blieben, man verstand sie nur jetzt wohl z. T. als solche, die eine Vereinigung mit den Toten darstellten (Blutfliessen und Haaropfer), und man befragte die Toten («Elohim») nach dem Geschick ihrer lebenden Verwandten, das sie mitbestimmten und kannten[1]).

So dunkel auch der Ursprung der *Beschneidung* ist, sicher ist sie jedoch eine Institution, welche weit über Mose zurückreicht. Nicht nur führt noch der Priestercodex sie auf Abraham zurück (Gen. 17), — dies wäre zwar an sich kein Hindernis, sie als mosaische Verordnung anzusehen; — sondern was wichtiger ist, sie ist durchaus keine nur in Israel giltige Institution; denn auch Phönizier, Edomiter, Moabiter und Ammoniter übten sie, wie die Araber und manche andere Völker. Nur die Philister konnte man die Unbeschnittenen heissen. Ohne Zweifel aber liegt ihr auch eine cultische Bedeutung zu Grunde. Denn sie gehört in die Klasse der Stammmarken, d. h. der bei wilden Völkern beliebten Stigmatisierungen, welche die Zeichen der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Dämon und damit zugleich zu einer bestimmten Sippe waren, und ist also die heilige Ceremonie, wodurch man als vollberechtigtes Glied in die Sacralgemeinschaft, und damit auch in die Volks- oder Stammgemeinschaft aufgenommen wurde. Das geschah anfangs eben im Alter der Mannbarkeit,

[1] Vgl. bes. Beer, Der biblische Hades 1902, S. 16 f. und Lods a. a. O. I (1906), S. 77—183; siehe auch J. C. Matthes, Die israelitischen Trauergebräuche 1905.

und daraus erklärt sich wohl diese eigentümliche Sitte, die auch wieder in so seltsamer Weise durch Blut eine Vereinigung mit der Gottheit und dem Stamm, welcher sie verehrt, herstellt. Wenn später schon die Kinder und nicht erst die herangewachsenen Männer beschnitten wurden, so ist das wiederum als eine Milderung des früheren Brauches anzusehen. Leider ist die alte Erzählung (Ex. 4, 24—26), nach welcher Sippora an ihrem Kinde die Beschneidung vollzogen hat, um Mose vor Jahwe zu retten, der über ihn hergefallen war, so kurz, dass man nur wenig daraus entnehmen kann; aber allerdings scheint hier noch die Erinnerung durchzuschimmern, dass die Beschneidung resp. das vergossene Blut die Verbindung mit der Gottheit herstelle und so vor ihrem Zorn bewahre. Zwar sollte man erwarten, dass an dem Ueberfallenen selbst diese Ceremonie müsste vorgenommen werden, und es liegt vielleicht daher zugleich die Absicht vor, die Ersetzung der Beschneidung der Erwachsenen durch die Kinderbeschneidung zu rechtfertigen. Sacramentale Bedeutung besass somit die Beschneidung von Anfang; aber sie hat nicht Jahwe gegolten. Ja, man darf sagen, dass sie, obschon sie von jedem Israeliten gefordert war (Jos. 5, 2), die besondere Beziehung auf Jahwe erst kurz vor dem Exil zu erhalten begann (vgl. Jer. 4, 4), und dass der Priestercodex die beim Zusammenbruch der Nation wieder auftauchende alte Bedeutung dann für das Judentum sanctioniert hat.

Gewöhnlich wird auch die Feier des siebenten Wochentages, des Sabbats, als ein Erbe der vormosaischen Zeit betrachtet; wahrscheinlich aber ist der Ursprung des wöchentlichen Feiertags viel späteren Datums (vgl. § 45) und hat Sabbat bis zum Exil eine andre Bedeutung. In alter Zeit erscheint er nämlich als Doppelgänger der Neumondsfeier (Am. 8, 5; Hos. 2, 13; Jes. 1, 13); dazu kommt, dass das entsprechende Wort *šapattu* (*šabattu*) im Babylonischen den Vollmondstag bezeichnete. Darum wird Sabbat auch im Hebräischen ursprünglich nur den Vollmond bedeutet haben[1]. Nichts steht nun natürlich dem entgegen, dass Vollmonds- und Neumondsfeier in alte Zeit zurückgehen. Beide haben den gleichen astronomischen Ursprung und man hat von alters her nicht nur an chthonische, sondern auch an siderische Geister geglaubt. Dass man aber mit der Be-

[1] Vgl. Joh. Meinhold, Sabbat und Woche im A. T. 1905.

obachtung der Mondtage nicht immer Verehrung des Mondes verbinden musste, zeigt 1 Sam. 20, 5 ff., nach welcher Stelle gerade auf die Tage des Neumonds die Abhaltung eines Opferfestes der einzelnen Geschlechter und Familien scheint verlegt worden zu sein. Uebrigens erweisen auch jetzt noch die Beduinen dem Monde eine fast abergläubische Verehrung.

§ 11.

Heilige Personen.

Viel weniger als über heilige Gebräuche lässt sich über heilige Personen sagen. Geweiht mussten zwar alle diejenigen sein, die am Cultus teilnehmen wollten; aber in der ältesten Zeit gab es keine Personen, die den Beruf besessen hätten, für die andern den Cultus der Gottheit zu besorgen[1]. Derselbe wurde ja nur bei besonderen Anlässen geübt; zudem konnten alle ohne Ausnahme am Cultus teilnehmen, wenn es schon natürlich ist, dass bei dem Familienopfer der Hausvater die Opferung leitete und bei grösseren Festlichkeiten einzelne als Vertreter der Gesamtheit fungierten (so die Jünglinge Ex. 24, 5). Berufspriester gab es in alter Zeit nicht; ja noch in der Königszeit durfte jedermann opfern (vgl. das an Alle gerichtete Gebot Ex. 20, 26).

Gleichwohl ist es wahrscheinlich, dass es schon vor Mose heilige Personen gegeben hat, die nicht nur in den Festzeiten wie alle Mitfeiernden als gottgeweiht betrachtet wurden, sondern als in besonderem Sinne heilig und im Dienste der Gottheit und zu ihr in Beziehung stehend gelten mussten. Allerdings waren dies nicht Priester im späteren Sinne des Wortes, und ihr Dasein hat seinen Ursprung nicht im Opferdienst. Dass dem so ist, beweist die einfache Thatsache, dass schon «Priester» im Volke vorhanden waren, als noch lange jeder das Recht hatte zu opfern und dies Recht auch nach seinem Belieben übte. Aber es gab noch eine andere Seite im Cultus, und in dieser liegt der Grund, der zu ständigen heiligen Personen führte. Man wollte Vereinigung mit der Gottheit zu dem

[1] Von den Kedeschen haben wir hier noch nicht zu sprechen, da dieselben kanaanitischen Ursprungs sind.

Zwecke, dass man ihres Schutzes und ihrer Hilfe sicher sein könne; aber andrerseits war damit eingeschlossen, dass man hoffte, in wichtigen Angelegenheiten den Rat der Gottheit erfahren zu dürfen. Dass dies in alter Zeit der Fall war, können Namen beweisen, wie עֵין מִשְׁפָּט « Quelle des (göttlichen) Rechtsprechens », Gen. 14, 7 und אֵלוֹן מוֹרֶה « Terebinthe des Orakelgebers », Gen. 12, 6; Dt. 11, 30 oder אֵלוֹן מְעוֹנְנִים, « Terebinthe der Wahrsager », wie sie Jud. 9, 37 heisst. Schon die letztern Namen weisen darauf hin, dass besondere Personen den Willen der Gottheit, die an der heiligen Stätte hauste, den Fragenden mitteilten, da diese nicht selber immer im Stande gewesen wären, die Antwort der Gottheit zu verstehen, und auch die Gottheit sich nicht immer so deutlich mochte vernehmbar machen, wie es 2 Sam. 5, 24 von Jahwe und seinem Einherschreiten in den Wipfeln der Bakabäume erzählt. Auf welche Weise diese Personen dazu gelangten, den Willen der Gottheit verkündigen zu können, ist nicht mehr sicher zu sagen. Die Bezeichnung מעוננים « Wahrsager » führt auf irgend einen Zauber zurück, aber man hat gar gerne später Zauber genannt, was einer früheren Zeit ganz unanstössig vorkam. Eher dürfte in der andern Bezeichnung desselben heiligen Baumes, in מוֹרֶה « Orakelgeber », ein Fingerzeig liegen. Denn es ist wahrscheinlich, dass der « Orakelgeber » den Namen vom « Zeichengeben », « Hinweisen durch irgend ein Mittel, wie z. B. den Gebrauch von Losen » (ירה vgl. Jos. 18, 6) bekommen hat, um so mehr, als man noch in späterer Zeit vor dem Gottesbild Ephod den Willen der Gottheit durch das Losen erfuhr (1 Sam. 14, 18 f. 41). Uebrigens war ursprünglich die Gottheit selber der *môrè* (vgl. Jud. 7, 1; Hab. 2, 18).

Wichtiger aber als die Art und Weise, auf welche die Entscheidung der Gottheit in Erfahrung gebracht wurde, ist es, dass die spätere Zeit gerade dem Priester כֹּהֵן die Aufgabe der Erteilung von solchen Weisungen zuschreibt. Der *kôhēn* ist nicht in erster Linie der Opferer gewesen, sondern der Gottesmann, welcher vor der Gottheit stehend deren Willen und Weisung kundgiebt. Darum gehören auch später noch die heiligen Lose *Urim* und *Tummim* (אוּרִים וְתֻמִּים) dem Priesterstand (Dt. 33, 8; vgl. ferner 1 Sam. 14, 41 [LXX]; Ex. 28, 30; Esr. 2, 63 etc.) und sagt Micha (Jud. 17, 10) zu dem Bethlehemiten, den er für sein Privatheiligtum anstellen will: Bleibe bei mir und sei mir Vater und Priester! Er konnte ihn Vater (אָב vgl. auch Jud. 18, 19) nennen, als den Rat-

geber, durch den er den Rat der Gottheit erfahren wollte. Weiter ist nun auffallend, dass im Arabischen *kâhin*, das dem hebr. *kôhēn* vollständig entspricht, nicht den Priester, sondern den Seher bezeichnet, also wiederum den, der den Willen der Gottheit kennt und ihn mitteilen kann. Nach alledem werden wir schon für die vorjahwistische Stufe, wenn auch nicht für jede heilige Stätte, solche heilige Personen annehmen dürfen, welche vor der Gottheit stehend deren Willen zu offenbaren im Stande waren. Ebenso darf es als sicher gelten, dass der Name *kôhēn* in diese Periode zurückreicht. Fraglich ist es dagegen, ob sich die Verbindung, in welcher der *kôhēn* von Haus aus mit der heiligen Stätte steht, bei einzelnen schon gelöst und es daher neben den «Priestern» auch von der heiligen Stätte unabhängige Gottesmänner (איש אלהים) gegeben habe, wie dies später der Fall war, so dass es dann schliesslich als die eigentliche Aufgabe der Priester erscheinen konnte, nur den Opferdienst zu versehen.

§ 12.

Einfluss auf das gewöhnliche Leben.

A. Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, II (1906), 63-87.

Es kann sich, wenn wir von dem Einfluss der religiösen Anschauung auf das Leben auf dieser Stufe reden wollen, nur um ein sehr unvollständiges Bild handeln. Wir haben nichts im A. T., was aus jener Zeit stammte und die Verhältnisse des Lebens und das Verhalten der Angehörigen jener Zeit schilderte. Wir können nur Bräuche, die wir nicht speciell cultische nennen können, aus einer späteren Zeit erwähnen, wenn wir überzeugt sein dürfen, dass sie ihre Entstehung dem Einflusse der altsemitischen Religion auf das Leben verdanken.

Auf alle Fälle übte die Religion einen gewaltigen Einfluss auf das Leben jener Zeit. Die Gottheit sollte ja den Verehrern und ihren Leuten Segen bringen, d. h. ihren Bestand garantieren und sie daher vor jeder Gefahr bewahren oder daraus erretten. Das war der ursprüngliche Sinn von Riten wie die des Pesach, und anders kann man sich auch die Aufgabe eines *môrè* oder *kôhēn* nicht vorstellen, als dass er in den vielen schwierigen Lagen und

Verhältnissen des Lebens den Rat der Gottheit erteilen musste. Doch lässt sich in dieser Hinsicht nichts Sicheres aussagen und kein besonderes Beispiel anführen, wenn man auch die Ansicht hat, dass man damals in den gleichen Angelegenheiten an die Gottheit resp. den vor ihr stehenden *kôhēn* sich wandte, wie später an Jahwe (vgl. die Erzählung des Jahwisten über Rebeka Gen. 25 22) resp. den Seher (Saul wegen der verlorenen Eselinnen seines Vaters 1 Sam. 9) oder an den Propheten (das Weib Jerobeams wegen ihres kranken Sohnes 1 Kg. 14). Auch werden zweifellos vor der Gottheit alle Streitigkeiten geschlichtet worden sein; darauf weisen nicht nur die Erzählung von dem Rechtsprechen Moses bei dem Besuche Jethros (Ex. 18, 13 f.) und der bereits öfters erwähnte Name der heiligen Quelle des Rechtsprechens in Kades Barnea (Gen. 14, 7), sondern auch der spätere Gebrauch des abgekürzten Ausdrucks האלהים «Gott» für das an dem Wohnsitz der Gottheit bestellte und in ihrem Namen fungierende Gericht (z. B. Exod. 22, 7. 8. 27; 1 Sam. 2, 25). Besonders aber wird eine solche Entscheidung der Gottheit eine wichtige Bedeutung zur Erklärung von Träumen und vornehmlich da gehabt haben, wo irgendwie ein Bann, ein Cherem (חרם), auszusprechen war und eine heilige Execution zu erfolgen hatte. Schon der Name חֵרֶם, der dem arab. *ḥaram* «unnahbar sein» in der Bedeutung so nahe kommt, spricht dafür, dann aber weist auch in eine alte Zeit, dass nach Jos. 7, 13 ff. zur Ausmittlung des Schuldigen der Hintritt vor Gott gefordert und offenbar das Werfen des Loses gebraucht wird. Wird auch später dieser Usus noch bestanden haben, sein Ursprung geht sicher auf die alte Zeit zurück.

Sicherer lässt sich aber für die Blutrache alter Ursprung behaupten; einmal hängt sie mit der Auffassung des Geschlechts oder des Stammes als einer Sacralgenossenschaft zusammen, und dann erklärt schon nach Gen. 4 Jahwe dieselbe nicht mehr als eine unter allen Umständen notwendige Bestrafung, es hat also die Jahwereligion dagegen reagiert (vgl. auch Ex. 21, 13 f.). Die Blutrache kann aber deshalb als eine im Zusammenhang mit der Geschlechterreligion stehende religiöse Pflicht erklärt werden, weil dieselbe zu üben nicht nur ein nächster Verwandter, sondern jeder Stammgenosse die Pflicht hat (vgl. hiefür Jud. 8, 18 ff.; 2 Sam. 3, 27, sowie die Forderung der Gibeoniten an David und die Auslieferung von sieben Sauliden 2 Sam. 21, 1 ff.). Ist der Mörder

ein Stammesangehöriger, so ist das erst recht die Pflicht der ganzen Sippe, und dann kann diese Verletzung nur durch die Ausrottung des Mörders gutgemacht werden; denn der Mörder ist ein חרם, der aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden muss (2 Sam. 14, 4 ff.; Gen. 27, 45). Es ist eben jeder Mord gewissermassen eine Verletzung der Gottheit, mit der der Getötete durch den Cultus in enger Gemeinschaft stand; darum schreit das vergossene Blut um Rache zur Gottheit und somit auch zu jedem Clangenossen des Ermordeten (Gen. 4, 10; Hos. 6, 8; Hes. 24, 7. 8; Hiob 16, 18). Ein unbewusster Nachhall dieser alten Anschauung von der Verwandtschaft der Menschen mit Gott ist auch im Priestercodex (Gen. 9, 6) zu finden, wenn es zur Begründung, dass jedes Mörders Blut wieder vergossen werden muss, heisst: denn als sein Abbild hat Elohim den Menschen geschaffen.

Ein anderer Brauch, worin sich die alte Religion wirksam erweist, ist schon früher (s. S. 35) erwähnt worden. Die *Aufnahme eines Sclaven in die Familie* (Exod. 21, 2–6) konnte nicht ohne weiteres geschehen; er musste auch in die religiöse Genossenschaft eintreten. Darum wurde er aufgenommen, indem sein Herr ihm das Ohr mit einem Pfriemen durchbohrte, nachdem er ihn zu der Thüre oder zu den Pfosten hatte herantreten lassen. Es ist schon oben (S. 35) gesagt, dass dort der Elohim der Familie seinen Ort hatte, und danach ist anzunehmen, dass von nun an der Sclave auch den gleichen Elohim wie sein Herr zu verehren hatte. Ob auch hier das Blut, das bei der Durchbohrung des Ohres fliessen musste, seine Bedeutung hat, lässt sich jedenfalls fragen.

Endlich hängt mit der altsemitischen Religion die *Leviratsehe* zusammen. Es musste, wo Ahnenverehrung herrschte, als ein grosses Unglück erscheinen, keinen Sohn zu haben, der den Cult üben honnte. Darum galt es als Pflicht für die überlebenden Brüder, die kinderlose Witwe ihres verstorbenen Bruders zu heiraten. Diese Pflicht hatte, falls kein Bruder da war, der nächste männliche Verwandte des verstorbenen Mannes. Dadurch sollte der Verstorbene davor bewahrt werden, der schuldigen Verehrung verlustig zu gehen; denn die Kinder einer solchen Levirats- oder Schwagerehe wurden als die Kinder des verstorbenen Mannes angesehen. Noch das Deuteronomium (25, 5—10), das doch von der alten religiösen Bedeutung dieser Institution nichts mehr weiss, sieht in der Verweigerung der Schwagerehe ein Verhalten, das auf den unwilligen Schwager

Schande bringt, wie denn auch Juda (Gen. 38, 26) von seiner Schwiegertochter Tamar anerkennt: Sie ist in ihrem Rechte gegen mich; warum habe ich sie auch meinem Sohne Schela nicht zum Weibe gegeben! Im Uebrigen weist das deuteronomische Gesetz bereits eine Abschwächung der Forderung auf, da es eine Verweigerung der Pflichterfüllung offen lässt, welche Gen. 38 noch nicht anerkennt. Die Begründung dieses Brauches lag eben nicht mehr vor, darum wurde nicht mehr die strenge Innehaltung desselben gefordert (vgl. auch Ruth 4) und konnte das Heiligkeitsgesetz resp. der Priestercodex einerseits die Heirat einer Schwägerin geradezu verbieten und andrerseits den bruderlosen Töchtern das Recht, ihren Vater zu beerben, verleihen (Lev. 18, 16; 20, 21; Num. 27, 1—11; 36[1]).

Weiteres lässt sich nicht mehr mit der gleichen Bestimmtheit für die altsemitische Religion beanspruchen. Aber vermutlich hängt es ebenso mit der Religion jener Zeit zusammen, dass einerseits den Eltern von Seite der Kinder grosse Verehrung entgegengebracht und andererseits ihnen, namentlich dem Vater als dem Familienhaupt, auch eine hohe Autorität über die Angehörigen seiner Familie zugestanden wurde, also, dass wir überhaupt in Israel später den Familiensinn sehr ausgeprägt finden. Verständlich ist es auch, dass der Fremde nicht so ohne weiteres unter einer fremden Sippe sich wohl und sicher fühlen konnte, und dass er erst als ein Schutzbefohlener (*gēr* גֵּר) galt, wenn er Speise zu geniessen erhalten hatte.

§ 13.

Rückblick.

Es ist nicht zu verwundern, dass sich bei der Besprechung der altsemitischen Religion, soweit sich deren Spuren in Israel erhalten haben, kein durchaus einheitlicher Charakter aufweisen liess. Es konnte das nicht anders sein, weil uns hier die verschiedensten Elemente aus urältester Zeit bis kurz vor dem Aufkommen

[1] Vgl. Schwally, a. a. O. S. 28; Wellhausen, die Ehe bei den Arabern in «Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaft und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen», 1893, S. 431-481; Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 345 f.

des Jahwismus zusammengeschoben erscheinen mussten. Auch da den Gang der Entwicklung aufzuweisen, die nach sicheren Anzeichen, welche sich uns noch darbieten, sich vollzogen haben muss, kann für das Ganze nicht gelingen, weil wir im A. T. nur Zeugnisse aus späterer Zeit haben, die das Product des Verlaufes, und zwar oft das des ursprünglich religiösen Charakters schon ganz entkleidete Product, darstellen, aber die einzelnen Stufen desselben nicht mehr oder doch lange nicht vollständig erkennen lassen. Im Einzelnen sind uns wohl hie und da noch Momente entgegengetreten, welche die verschiedenen Factoren des Productes durchschimmern lassen. So war es bei der Besprechung der *Trauergebräuche*, die z. T. noch an die Zeit der Geisterfurcht erinnerten, andrerseits aber auch ein viel vertraulicheres Verhältnis zu den Toten erkennen liessen. So glaubten wir ferner bei der *Beschneidung* darauf aufmerksam machen zu können, dass dieselbe ursprünglich die heilige Ceremonie für den Eintritt des Erwachsenen als eines vollberechtigten Gliedes in die religiöse Gemeinschaft und damit auch in die Stammgenossenschaft bedeutete, dass aber dann die sozusagen politische Bedeutung zurücktrat und darum die Kinderbeschneidung aufkommen konnte[1]. Aehnliches schien uns auch möglich bei der Besprechung der *Pesachfeier*, über die wir der Meinung sind, dass die Verbindung mit der Opferung der Erstlinge des Viehs einer späteren Stufe angehören müsse, wenn sich überhaupt diese Verbindung noch in der altsemitischen Religion vollzogen hat. Ebenso sind die Gottesbilder, und unter ihnen jedenfalls der *Ephod*, sowie die *Kôhanîm* nicht als der Anfangspunkt der alten religiösen Entwicklung zu verstehen, sondern als das Ergebnis eines längeren Processes.

Das einzige, aber wichtige die ganze Periode kennzeichnende Charakteristicum bleibt der Polydämonismus und die Auffassung der verehrten Gottheit, die in Steinen, Bäumen, Quellen u. s. f. haust, als einer starken Macht, deren Kräfte von höchster Bedeutung sind für das Ergehen ihrer Verehrer. Es ist leicht ersichtlich, wie von da aus sich für die einzelnen Sippen oder Stämme, wenn sie sich etwa um eine Quelle concentrierten, die Verehrung *einer* Gottheit, der sog. Henotheismus, fast von selber ergeben

[1] Vgl. W. R. Smith I², S. 328, deutsche Ausg. S. 251.

konnte, aber auch, wie auf dieser Stufe bei der nicht bestimmt und genau definierten Macht der Gottheit es schwerhielt, die eine göttliche Macht gegen eine andere abzugrenzen. Die Art dieser Stufe, wenn sie schon die blosse animistische Betrachtungsweise weit hinter sich lässt und wirklicher Polydämonismus ist, neigt also noch nicht zu einem bestimmt ausgeprägten Polytheismus hin, der die Gebiete der einzelnen Götter abgrenzt und denselben besondere Funktionen zuteilt, obschon das Aufkommen von einzelnen Gottesnamen durchaus nicht unmöglich ist (vgl. Jahwe für den Berggott vom Sinai, s. S. 32 und § 17); darum setzt sie aber auch einem philosophischen Monotheismus kein Hindernis entgegen, da die einzelnen göttlichen Mächte in eine Einheit zusammengefasst erscheinen konnten.

Zweiter Abschnitt.

Die altisraelitische Jahwereligion.

§ 14.

Quellen.

Nach der herkömmlichen Ansicht fliessen die Quellen für die Darstellung der Entstehung und des Wesens der altisraelitischen Jahwereligion sehr reichlich. Die vier letzten Bücher des Pentateuchs handeln ja von nichts Anderem als von Mose, dem Stifter der Jahwereligion, seiner Führung Israels und den Gesetzen, die er dem Volke im Auftrage Jahwes gegeben hat. Aber der Pentateuch und Josua, den man literarisch nicht davon abtrennen kann, sind erwiesener Massen nicht von Mose oder Josua geschrieben, sondern ein Sammelwerk aus Schriften der verschiedensten Zeiten, in welchem alle historischen und sagenhaften Erinnerungen über die Anfänge des Volks bis einschliesslich zu seiner Niederlassung in Kanaan und alle auf Mose zurückgeführten Gesetze zusammengetragen sind. Es lassen sich darin unterscheiden:

1. Das jehovistische Buch (JE), ein Geschichtswerk, das eine Zusammenarbeitung zweier älterer, noch wohl von einander zu trennender Quellen ist, welche man je nach den darin üblichen Gottesnamen die jahwistische (J) und die elohistische (E) nennt. Es beginnt mit der Schöpfung des Menschen und führt bis zum Tode Josuas. Für die Religionsgeschichte ist zu bemerken, dass dasselbe gemäss der Anschauung des Jahwisten die Jahweverehrung bis auf die ersten Menschengeschlechter zurückdatiert, aber auch die Angaben des Elohisten aufgenommen hat, welcher den Jahwenamen erst bei der Berufung Moses zum Retter des Volkes nennt (Exod. 3, 11 ff.), und dass es das älteste Gesetzbuch Ex. 21—23, das sogenannte Bundesbuch, enthält. Der Jahwist ist wahrscheinlich noch vor 800 in Juda (unter Benutzung auch von ephraimitischer Ueberlieferung) entstanden, der Elohist,

dem das Bundesbuch angehört, dagegen etwas später um 750 in Ephraim; der letztere zeigt sich schon von prophetischen Anschauungen berührt, während der erstere noch ungebrochen die alte Volksüberlieferung bietet. Die Zusammenarbeitung von J und E zu dem Werke des Jehovisten (JE) ist höchst wahrscheinlich erst in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, zwischen 650 und 600 v. Chr. erfolgt.

2. Das Deuteronomium, ein Gesetzbuch (Dt. 5—26 und 28), dessen Kern die Gesetze in Kap. 12—26 bilden. Die Anfangs- und Schlusskapitel stammen teils von späteren Ausgaben, teils von der Einschaltung in das jehovistische Geschichtswerk her. Dieses Gesetz ist angeblich schon im Lande Moab durch Mose dem Volke Israel zur einstigen Befolgung im Lande Kanaan gegeben, in Wirklichkeit datiert es aus der Zeit Josias und ist nicht lange vor dem Jahre 621 entstanden, in welchem der König Josia ihm Gesetzeskraft verlieh[1]. Es stellt einen Compromiss dar, den die prophetischen Forderungen mit den priesterlichen Anschauungen geschlossen haben[2]. Die Vereinigung des Deuteronomiums mit dem jehovistischen Geschichtswerk ist im Exil um 550 erfolgt.

3. Das Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26), das sprachlich und sachlich mit dem Buche Hesekiels so nahe verwandt ist, dass man dasselbe schon diesem Propheten hat zuschreiben wollen. Wahrscheinlich ist es selber aus mehreren Schichten zusammengefügt, deren erste noch vorhesekielisch ist, deren übrige aber Abhängigkeit von Hesekiel aufweisen, jedoch auch nicht von ihm herstammen. Der Inhalt berührt sich mit dem Deuteronomium, legt aber auf das cultische Element ein viel grösseres Gewicht. Entstanden ist die Sammlung am Ende des Exils oder kurz nach demselben (c. 540—520).

4. Der sogenannte Priestercodex (PC), früher die Grundschrift geheissen und bis in die neueste Zeit in das Zeitalter Davids versetzt. Diese Schrift verwebt eine sehr ausführliche

[1] Die Versuche, für das Deuteronomium eine frühere Entstehungszeit (z. B. die Zeit der Regierung Manasses) nachzuweisen, fussen nicht auf stichhaltigen und durchschlagenden Argumenten, sondern hauptsächlich auf einem gezwungenen Verständnis des späteren Berichtes von seiner Auffindung (2 Kg. 22).

[2] Vgl. Marti, Das erste officielle Bekenntnis in Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, 29-73.

Gottesdienstgesetzgebung in den Rahmen einer kurzen Geschichte, die von der Schöpfung der Welt bis zu der Verteilung Kanaans unter die israelitischen Stämme reicht, und hat dann ihrerseits auch den Rahmen abgegeben, in welchen die gesamte ältere Ueberlieferung über jene Zeit eingetragen wurde, indem zum Teil die früheren Bücher einfach so, wie sie waren, übernommen, zum Teil aber auch durch eine eingreifendere Bearbeitung mit der jüngsten Erzählung und Gesetzgebung combiniert wurden. Unsere Datierung der Priesterschrift aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts gründet sich auf die Beobachtung, dass sowohl die darin erzählte Geschichte als auch ihre Gesetzgebung vor Esra gänzlich unbekannt war und letztere erst durch Esra und Nehemia eingeführt wurde. Die Vereinigung dieser Priesterschrift mit dem Heiligkeitsgesetz erfolgte schon vor 450 v. Chr., die Vereinigung des so entstandenen Gesetzbuches Esras mit den übrigen Schichten zum Hexateuch geschah durch die Nachfolger Esras, die Schriftgelehrten, und kam auch schwerlich schon um 400 zu ihrem völligen Abschluss.

Es versteht sich hiernach von selbst, dass der Hexateuch auch in seinen ältesten Teilen des Jahwisten und Elohisten, geschweige denn des Priestercodex, nicht ohne Kritik als Quelle für die Darstellung der ursprünglichen Jahwereligion gebraucht werden kann. Jahwist und Elohist sind von Mose noch durch Jahrhunderte getrennt und teilen uns nur mit, was man zu ihrer Zeit über Mose erzählte und dachte. Immerhin werden sich von da aus Rückschlüsse machen lassen, besonders wenn wir auf die gelegentlichen Bemerkungen in den Propheten achten. Ausserisraelitische Quellen giebt es aber nicht, die uns besseren Aufschluss erteilten. Die aegyptischen Denkmäler lassen uns bis jetzt fast völlig im Stich; auch die im Winter 1895/96 von Flinders Petrie gefundene altaegyptische Inschrift Merneptahs (13. Jahrh. v. Chr.) nennt uns nur den Namen *Y-si-r-'l* (=Israel) als den Namen eines noch nicht zur Sesshaftigkeit gelangten Stammes, aber genau lässt sich nicht feststellen, wo *Y-si-r-'l*, von dessen Besiegung Merneptah berichtet, sich damals aufhielt, wenn es auch wahrscheinlich ist, dass an das Binnenland Palästinas, vielleicht an das Gebirge Ephraim, zu denken ist (vgl. ZATW 1896, S. 330—333 und Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 223 f.). Der neue Name reiht sich demnach den bereits aus der Liste

Thutmosis' III (15. Jahrh. v. Chr.) bekannten palästinensischen Städtenamen Ja'kob-el und Joseph-el (?) an. Sind diese Namen, mögen sie nun von mit dem späteren Volke Israel verwandten Sippen nach Palästina getragen sein oder nicht, erst in diesem Lande auf «Israel» übergegangen oder haben sie einst eine allgemeinere Bedeutung und Verbreitung gehabt? Das letztere ist fast für «Ja'kob» anzunehmen, da auch ein Hyksoshäuptling auf mehreren Skarabäen sich Ja'kob-el oder Ja'kob-her nennt (vgl. Ed. Meyer a. a. O. S. XV und 282) und selbst auf Kontrakttafeln der Hammurabizeit, also schon lange vorher und auf weit entlegenem Gebiete, die Namen Ja'kubu-ilu und Ja'kubu gefunden werden (s. Lods a. a. O. II, S. 103 f.). Sei dem, wie ihm wolle, sicheres lässt sich z. Zt. aus diesen Funden nicht entnehmen. Und der von Josephus (*contra Apionem* I, 27 u. 28) überlieferte Bericht aus den «Aegyptischen Denkwürdigkeiten» des im 3. Jahrhundert v. Chr. schreibenden aegyptischen Priesters Manetho über Osarsiph-Mose kann auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben.

§ 15.

Mose, der Stifter der Jahwereligion.

Die Religion der Israeliten war in der Zeit, da sie noch kein Volk bildeten, derjenigen ihrer semitischen Stammgenossen, wenn auch gewiss nicht ganz gleich, so doch sehr ähnlich. Als aber Israel in Kanaan einzog, war seine Religion in ganz eigentümlicher Weise von der kanaanitischen verschieden, so dass sie mit derselben nicht mehr zu verwechseln war. Israel hatte eine ganz eigenartige Auffassung von seinem Gott, die ihn hoch über die kanaanitischen Baale emporhob, und die Religion hatte eine höhere geistige Richtung bekommen, welche einen qualitativen Unterschied gegenüber der gemeinsemitischen Religion bedeutete. Es muss also in der Zwischenzeit ein gewaltiger Umschwung in der religiösen Anschauung des Volkes stattgefunden haben. Diese Umwandlung wird nun von den ältesten historischen Urkunden an die glücklich zu Ende geführte Befreiung aus Aegypten und den Aufenthalt des Volkes am Berge Sinai geknüpft und als Urheber derselben wird auch von Propheten Mose genannt: der erste unvergleichliche Prophet (Hos. 12, 14), ein Gesandter Jahwes (Micha

6, 4), welchem schon vorher gleichfalls am Sinai Jahwe sich geoffenbart hatte. Da diese Zeugnisse nicht auf die Propheten Hosea und Micha zurückgehen, also immerhin verhältnismässig jungen Datums[1] sind, so könnte man versucht sein, diese Ueberlieferung in Zweifel zu ziehen. Indes ist es Tatsache, dass, wie bereits bemerkt, schon am Anfang der Niederlassung Israels im Lande Kanaan die Ueberlegenheit der israelitischen Religion zweifellos hervortritt (vgl. nur Jud. 5). Erst bei der Eroberung des Landes, die eine vielfache Zersplitterung mit sich brachte, kann ein Umschwung der religiösen Ansicht nicht geschehen sein. Es ist kein anderer Zeitpunkt denkbar, als eben derjenige, welchen die Tradition angiebt, der Moment, wo die in Gosen angesessenen Israeliten aus der aegyptischen Knechtschaft befreit werden und sich mit den übrigen Israeliten zu einem Volke verbinden. Mit der politischen Geburt des Volkes ist aber auch die Entstehung der nationalen Religion so gewiss verbunden gewesen, als sich Jahwe und Israel von da an auf Jahrhunderte hinaus in der engsten Verbindung finden und die Jahwereligion die nationale Religion Israels ist. Wir halten es daher für eine geschichtlich unanfechtbare Thatsache, dass *Mose, der Befreier Israels, auch der Stifter seiner Religion* ist. Um so grösser ist das Verdienst des Mannes.

Nirgends, wie bei der Entstehung des Jahwismus, steht Geschichte und Religion in so innigem Verbande; darum verlohnt es sich, kurz die Ereignisse der Befreiung aus Aegypten und der Bildung des Volkes zu skizzieren, wie sie sich aus den Erzählungen von J und E erschliessen lassen. Vom Sinai herkommend erscheint Mose unter den in Gosen auf aegyptischen Boden übergetretenen israelitischen Stämmen, fordert sie auf, sich von der Fremdherrschaft frei zu machen, und verbürgt zu diesem Unternehmen vor allem die Hilfe des Gottes Jahwe, in dessen Auftrag er kommt. Die Rettung gelingt; Jahwes Beistand schenkt sicheren Abzug aus Aegypten und es folgt dann am Heiligtum zu Kades die Vereinigung mit andern Israeliten zu einem einheitlichen Volke, das seine Bildung nur Jahwe und seinem Gesandten Mose zu danken weiss. Dass damit nicht das spätere Israel fertig ist, braucht nicht gesagt zu werden. Es haben sich in Palästina nachmals noch manche Elemente eingefügt (vgl. oben S. 63 f.);

[1] Vgl. Marti, Comm. zu beiden Stellen.

aber der feste Kern hat sich im Süden gebildet und er hat auch den neuen Elementen seinen Charakter aufgeprägt.

Es ist natürlich, dass wir fragen, wie Mose dazu gekommen ist, diesen Auftrag in sich zu spüren und diese Erkenntnis von dem höheren Wesen und Willen Jahwes, wie er Gott nennt, zu besitzen. Man hat zur Beantwortung dieser Frage nach einer besonderen Vorbereitung Moses zu seinem Werke gesucht und an fremde Einflüsse gedacht.

Viele, besonders in früherer Zeit, haben die Ueberlegenheit Moses über sein Volk auf seine aegyptische Bildung zurückgeführt. Die hebräische Ueberlieferung scheint diese Ansicht zu unterstützen. Ex. 2 lesen wir ja, dass er von der aegyptischen Königstochter erzogen wurde und bis in sein reiferes Alter am aegyptischen Hofe blieb. Die spätere Zeit weiss noch mehr: er soll nach Philo (*De vita Mos.* I, 15) und Act. 7, 22 in aller aegyptischen Weisheit unterrichtet worden sein. Auch trägt er einen Namen, den man, weil die hebräische Volksetymologie (Ex. 2, 10) jedenfalls unrichtig ist, aus dem Aegyptischen erklären will (= *mes* oder *messu*, d. h. Sohn, Kind, wozu Namen wie Thut-mosis und A-mosis verglichen werden), und nach dem aegyptischen Geschichtsschreiber Manetho soll er Priester zu Heliopolis gewesen sein und später seinen früheren Namen Osarsiph mit Mose vertauscht haben. Darnach schien es angezeigt, die mosaische Lehre und die mosaischen Institutionen aus der Priesterweisheit Aegyptens abzuleiten. Man hob hervor, dass die aegyptische Geheimlehre monotheistisch sei, und behauptete, der Eine Gott trage den Namen: «Ich bin der ich bin» (= *nuk pu nuk*), gerade wie der Gott Moses (Ex. 3, 14). Man legte Nachdruck auf allerlei Aehnlichkeiten in Religionsgebräuchen, Priesterkleidung, Orakel (Urim und Tummim) und Anderem mehr, um den aegyptischen Einfluss auf die Jahwereligion darzuthun. Was Letzteres betrifft, so ist eine solche Aehnlichkeit in einzelnen Gebräuchen durchaus kein Beweis von Abhängigkeit: und wäre sie es, so könnte der Einfluss aegyptischer Art auch in weit späterer Zeit sich geltend gemacht haben, da durch die ganze Königszeit hindurch Verbindungen mit Aegypten bestanden. Die Gleichheit des Gottesnamens hat sich aber als blossen Schein erwiesen[1] und der aegyp-

[1] Nach Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion, erläutert an der Religion der alten Aegypter, 1882

tische Monotheismus, der in pantheistischer Weise den Einen Gott als die allgemeine verborgene Kraft ansah, welche das Volk unter verschiedenen Namen je nach ihren besonderen Wirkungen verehrte, ist gänzlich von der Jahwereligion verschieden. Zudem erscheint denn doch die Ableitung der israelitischen Religion aus der Geheimlehre Aegyptens durchaus unannehmbar, weil es undenkbar ist, dass Israel eben in dem Augenblick, wo es sich von den Aegyptern losriss, die Befreiung sollte einem aegyptischen Gotte zugeschrieben haben. Später hat man dieselbe Ex. 12, 12 (PC); 18, 11 (redactionell?) in Israel vielmehr als einen Sieg und ein Gericht des eigenen Gottes über die Götter der Aegypter angesehen. Also hat Mose gewiss nicht aegyptische Weisheit zur Religion Israels gemacht.

Neuerdings hat man mehr die Neigung, irgendwie von Midian aus einen Einfluss auf Mose anzunehmen. Man weist darauf hin, dass Mose als der Schwiegersohn Jethros erscheint und dass die Midianiter in der Nähe des Berges Sinai wohnten, von wo ja offenbar Mose herkam. Man hat darum sogar vermutet, dass der Name Jahwe von den Midianitern entlehnt sei. Doch man ist über Vermutungen nicht hinausgekommen und hat auch nicht angenommen, dass schon die Midianiter die Anschauung von Jahwe besassen, welche Mose den Israeliten brachte.

Neuestens wird nicht mehr an die Verbindungen erinnert, in denen Mose mit einem einzelnen Volke gestanden habe, sondern darauf Gewicht gelegt, dass alle diese einzelnen Fäden ihn mit der altbabylonischen Kultur in Berührung gebracht haben. An den Heiligtümern und bei den Priesterschaften an denselben seien die Centren der Pflege der altbabylonischen Astralreligion zu suchen, mit welchen Mose (z. B. bei dem midianitischen Priester Jethro) Fühlung gehabt habe. Durch diese Einwirkung sei Mose zur Stiftung der Jahwereligion ausgerüstet worden. Aber auch abgesehen davon, dass dieser altorientalische Einfluss lange nicht

S. 227, zeigt sich, dass die Worte *nuk pu nuk* keinerlei geheimnisvolle Lehre über das Wesen Gottes enthalten, ja überhaupt keine selbständige Aussage bilden, sondern nur in Verbindungen vorkommen wie: «Ich bin's, der Osiris ist...» Derselbe Gelehrte erklärt: «Man darf mit aller Bestimmtheit versichern, dass weder die Hebräer, noch die Griechen nur eine einzige von ihren Ideen aus Aegypten entlehnt haben». Damit ist allerdings wohl zuviel gesagt.

so sicher nachgewiesen und die «monotheisierende» Lehre sehr fraglich ist (s. oben § 7, 3), krankt diese Annahme schon an der verhängnisvollen Verwechselung von Religion und Theologie. Die Religion ist Leben und nicht Lehre. Nicht mit einer neuen Lehre über das Wesen Jahwes hat Mose Israel befreit und die israelitische Religion gestiftet, sondern mit seinem begeisterten und begeisternden Glauben an Jahwe, den Retter aus der aegyptischen Knechtschaft und den Helfer Israels.

Somit sind wir gezwungen, von fremden Einflüssen abzusehen und uns zu fragen, ob durch eigene Ueberlegung etwa Mose zu seiner hohen Erkenntnis gekommen sei. Wenn man sich aber auch denken könnte, dass er zu der Einsicht gekommen sei, die verschiedenen Gottheiten seien die Aeusserungen einer einzigen Macht, damit wäre noch lange nicht erklärt, wie er zu dem Bewusstsein gelangt wäre, nun im Auftrage dieser Macht eine solche Mission unter den israelitischen Stämmen zu haben, und die Ueberzeugung gewonnen hätte, dass diese Macht der Gott Israels sei. Es liesse sich am Ende noch verstehen, dass ein Stamm vor allen die Rettung aus Aegypten betrieben und dann nach dem Gelingen die übrigen Israeliten zur Anerkennung der von diesem Stamme verehrten Gottheit gewonnen hätte; aber auch so hätte die Geschichte als eine Offenbarung des Gottes verstanden werden müssen und hätte es für den Mann, der an der Spitze stand, der festen Ueberzeugung bedurft, dass die Gottheit auch in Zukunft dem geretteten Volk ihren Schutz nicht versagen werde. Die ältesten Quellen J und E in Ex. 3 geben eine andere Erklärung für die Entstehung der Jahwereligion: Gott hat sich Mose geoffenbart und ihm seinen Willen mit den Israeliten kund gethan. Dort am alten Gottesberge Sinai ist Mose Jahwes Willen, Israel zu retten, kund geworden und ihm die Gewissheit gegeben, zum Werkzeuge der Durchführung dieses Willens berufen zu sein. Das aber bedeutet nichts anderes, als dass mit Mose eine neue Stufe in der Geschichte der Religion beginne, und dem müssen wir nach allem, was wir von der altsemitischen Religion wissen, vollständig zustimmen und mehr können auch wir zur Erklärung nicht sagen, als dass wir bestätigen: Die Jahwereligion ist nicht einfach das Erzeugnis menschlicher Ueberlegung, sondern göttlicher Offenbarung. Mose ist Gott in höherer Weise offenbar geworden, als seinen Vorfahren, und Mose hat den Antrieb und die Ausrüstung zu seinem Werke von Gott erhalten.

§ 16.

Mose, ein Prophet.

Welches war nun das Werk Moses? Nach der Ueberlieferung ist er freilich der Verfasser der Bücher, die nach seinem Namen benannt sind. Aber wenn etwas sicher ist in der Kritik des A. T., so ist es dies, dass der Pentateuch nicht von seiner Hand ist. Als Schriftsteller ist Mose überhaupt nicht anzusehen; nicht durch Bücherschreiben, wie eine weit spätere schreibselige Zeit es sich einbildet, hat er wirken können in einer Zeit, da die Israeliten gewiss nicht lesen konnten. War er, wenn nicht der Aufzeichner seiner Gesetze, doch Gesetzgeber? Der Pentateuch führt die ganze Gesetzgebung auf ihn zurück. Und in gewissem Sinne müssen wir ihn als den Gesetzgeber seines Volkes gelten lassen, wenn nur die Meinung aufgegeben wird, dass er der Urheber aller pentateuchischen Gesetze war. Zu Vieles davon kann erst in späterer, teilweise viel späterer Zeit, unter ganz anderen Culturzuständen, als derjenige in der Wüste, zum Bedürfnis geworden sein. Eine Sichtung ist hier notwendig; wir gehen daher die einzelnen Teile des Gesetzes durch.

Die Gesetze des Pentateuchs betreffen selten den Staat, öfter die bürgerliche Ordnung, zumeist Religion und Cultus. Eine Staatsverfassung hat Mose nicht gegeben; denn ein Staat war zu seiner Zeit nicht vorhanden. Mose behielt die Gliederung in die verschiedenen Stämme bei, aus denen Israel zusammengewachsen war, und liess ihnen die alten Einrichtungen, wie sie sie vordem besassen. Wurde er der Führer der Gesamtheit und folgte sie ihm, so ist es nicht einem Gesetz, sondern der Macht seiner Persönlichkeit zuzuschreiben. Das Civilgesetz, welches überall ein sesshaftes ackerbautreibendes Volk im Auge hat, kann ebenso nicht von ihm herrühren. Aber voraussetzen dürfen wir, dass er die Grundsätze sittlicher Gesellschaftsordnung einführte und die Rücksichten, die man nur gegen Familien- oder Stammesangehörige zu nehmen gewohnt war, auf die Gesamtheit des Volkes auszudehnen strebte, wie das später geschriebene Gesetz solche Verordnungen auf ihn zurückführt (schon im Bundesbuch), und wie die ebenfalls einer viel spätern Zeit angehörige kürzeste Zu-

sammenstellung der Forderungen Jahwes an sein Volk im Dekalog (Ex. 20 und Dt. 5) solche enthält. Jedenfalls aber standen die bürgerlichen Vorschriften unter religiösem Gesichtspunkte. Im Namen Jahwes, der durch Mose Israel befreit und zu einem Volke gemacht hatte, erteilte er Bescheid und gab er Weisung (*tôrā* תּוֹרָה) in allen Angelegenheiten der Gesamtheit, wie der einzelnen Glieder derselben (vgl. Ex. 18). Jahwes Willen zu verkünden und nach demselben auch nach der Befreiung aus Aegypten das Volk zu leiten, blieb die Hauptsache und war das Werk Moses (vgl. Num. 11, 12). Das Volk ganz zu Jahwes Volk zu machen, das es geworden war, darauf musste sein Absehen gehen. Mose ist Prophet, der Mittelsmann zwischen dem Volke und seinem Gotte Jahwe gewesen (Ex. 18, 19 E; Hos. 12, 14). Und wenn wir ihn einen Propheten nennen, so ist er das nicht blos, weil er Deut. 18, 18 so genannt ist, sondern weil sein Wirken, was Ursprung, Zweck und Mittel betrifft, demjenigen der anderen Propheten ähnlich war: Gottes Offenbarung ist der Ursprung, Gottes Herrschaft der Zweck, Verkündigung des göttlichen Willens das Mittel desselben. Unterschieden ist er von den übrigen dadurch allein, dass er der Schöpfer einer Richtung war, in welcher die anderen nach ihm von Gott berufen wurden eine noch höhere Stufe der Erkenntnis Gottes zu bringen, dass er der Begründer der Jahwereligion war, die seine prophetischen Nachfolger zum wahren Monotheismus erheben sollten. Mose legt den Grund zu der folgenreichsten Entwicklung, die, weil ihr eine Richtung auf das Ethische innewohnt, bis zur vollkommenen Offenbarung im Christentum führt. Darum ist das Lob, das Deut. 34, 10 ff. ihm spendet, dass kein Prophet mehr wie er in Israel aufgestanden, für die Zeit des A. T. berechtigt; denn nur auf der Grundlage seines Werkes sind die anderen Propheten zu verstehen.

§ 17.

Jahwe, der Gott des Volkes Israel.

Soeben ist gesagt worden, die Anerkennung Jahwes als des Gottes des Volkes Israel sei der Kern der ursprünglichen Jahwereligion. Aber es ist nötig, dies nach seinem ganzen Sinn zu verstehen und darum die zu Grunde liegende Vorstellung von Jahwe

noch näher ins Auge zu fassen. Denn «Jahwe der Gott Israels» klingt ganz ähnlich wie «Kemôsch der Gott Moabs» (1 Kön. 11, 33 vgl. Num. 21, 29 und die Inschrift des Königs Mêscha' bes. Z. 5 f. und 12), und doch lagen nur in der Jahwereligion die Keime zu einer solchen Weiterbildung verborgen, dass der Untergang der Nation die Religion nicht mit sich ziehen musste. Dieser entscheidende Unterschied muss schon von Anfang an zwischen beiden Religionen bestanden haben und demgemäss auch in der Auffassung von Gott zum Ausdruck gekommen sein, wenn es auch nicht leicht ist, dies für die erste Zeit schon sicher nachzuweisen.

Zur Gewinnung des Gottesbegriffes in der Jahwereligion müsste es nun von höchstem Werte sein, wenn wir den Gottesnamen Jahwe sicher deuten und angeben könnten, welchen Inhalt Mose damit verbunden hat. Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, dass Mose diesen Namen als den Namen des Gottes Israels zur Geltung gebracht und in einer specifischen Bedeutung gefasst hat. Aber der Name ist von Mose nicht erfunden. Er ist ja auch nicht nur bei den Israeliten gebräuchlich gewesen. Zwar dürfen einstweilen die Spuren seines Vorkommens in Babylonien und im vorisraelitischen Kanaan als unsicher ausser Acht gelassen werden. Dagegen ist zu erwähnen, dass er im 8. Jahrh. v. Chr. in den Namen aramäischer Fürsten, Azrijâu von Ja'udi und Jaubi'di von Hamat, als erster oder zweiter Bestandteil erscheint; ob die Verbindung mit Jahwe durch Israel vermittelt ist oder nicht, bleibt fraglich. Am wichtigsten aber ist, dass das A. T. den Namen Jahwe mit dem Sinai (Horeb) verknüpft. Dort war Mose bei dem Priester von Midian und erhielt er am Gottesberg den Auftrag, die Israeliten zu befreien (Ex. 2, 21; 3; 18). Die mit Midian verwandten Keniter trugen als Stammmarke das Jahwezeichen (Gen. 4, 2—16 a; Jud. 1, 16; 4, 11), lernten also offenbar Jahwe ebendort kennen, und gleicherweise müssen die Israeliten in Aegypten einst mit dem Jahwe vom Sinai Verbindung gehabt haben, kommt doch Mose zu ihnen als Bote Jahwes, des «Gottes ihrer Väter» (Ex. 3, 16). Wahrscheinlich war Jahwe, der Gott des Berges Sinai, im Unterschied von den rein chthonischen Mächten schon eine Gottheit der höheren Sphäre, Luft- und Gewittergott, vielleicht im Anschluss an Ausbrüche des einst vulkanischen Berges. Wir müssen daher zuerst fragen, ob wir die Bedeutung feststellen können, die der Name Jahwe vor Mose hatte.

Das Wort יהוה ist im masoretischen Texte nicht mit den Vocalzeichen versehen, welche die Vocale dieser vier Buchstaben (des sogenannten *Tetragrammatons*) andeuten sollten, sondern mit denen desjenigen Wortes, das man an seiner Stelle gelesen haben wollte, also entweder mit denen von אֲדֹנָי (dem sog. *Kerê perpetuum* für יהוה) oder, falls dieses Wort gerade unmittelbar vorher schon vorkam, mit denen von אֱלֹהִים (z. B. Gen. 15, 2). Das hat seinen Grund darin, dass die späteren Juden aus Furcht, sich gegen das Verbot des Missbrauchs des Gottesnamens zu verfehlen (Ex. 20, 7, vgl. auch Lev. 24, 16), sich scheuten, den Eigennamen Gottes auszusprechen, und dafür immer אדני, beziehungsweise אלהים, lasen. Daher stammt in LXX und im N. T. die Uebersetzung ὁ κύριος. Aus Unkenntnis dieses Sachverhaltes erklärt sich die schon bei JACOB WESSEL († 1480) belegbare (s. Theol. Lit.-Zeitung 1905, Sp. 612) und zu Anfang des 16. Jahrhunderts durch PETRUS GALATINUS[1] verbreitete falsche Aussprache Jehova. Die richtige Aussprache ist Jahwe יַהְוֶה, wofür auch die Angaben von CLEMENS ALEXANDRINUS (Ἰαουέ) und THEODORET (Ἰαβέ) eintreten und der Reim auf הֶ in samaritanischen Gedichten spricht. Ebensowenig kann es in Zweifel gezogen werden, dass יָהּ (z. B. Ex. 15, 2) und יהו (nur als Bestandteil von Eigennamen vorkommend) Verkürzungen der ursprünglichen Form יהוה sind, da diese auf der Mêscha'-Inschrift (Z. 18), also bereits ca. 850 Jahre v. Chr., sich findet und auch von der Ex. 3, 14 gegebenen Erklärung vorausgesetzt wird.

Eine ältere Erklärung des Namens יהוה als die in Ex. 3, 14 vorliegende giebt es nicht. Nach dieser Stelle erteilt Elohim dem nach dem Namen des sich ihm offenbarenden Gottes fragenden Mose die Antwort: אהיה אשר אהיה, was, wenn man den zweiten Teil des Verses beachtet, wo אהיה allein den Gottesnamen ausmacht, nicht anders zu übersetzen ist als mit: «Ehjè, das heisst: ich bin». Also ist der Sinn, den der Erzähler darin ausgedrückt findet: der Seiende[2]. Aber in welcher Hinsicht Gott gerade der Name des «Seienden» zukommt, wird nicht ge-

[1] *De arcanis catholicae veritatis*. Ortonæ 1518. Bl. XLVIII.

[2] Demnach ist die seltsame Fassung dieser Stelle von W. R. SMITH, welche SMEND (Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte[2] S. 23) billigt, unrichtig. אהיה אשר אהיה soll nach den vorangehenden Versen (11.12) bedeuten wollen: «Ich werde mit dir (oder mit euch) sein, der ich mit dir (mit euch) sein werde, d. h. ihr sollt erfahren, dass ich euer Helfer bin».

sagt, und ohnehin kann diese Etymologie Ex. 3, 14 so wenig massgebend sein, wie so viele andere Volksetymologien im A. T. über andere Namen. Man hat daher andere Deutungen versucht, ist dabei aber zu keiner Einigung gelangt, so dass die verschiedensten Ansichten einander gegenüberstehen[1].

Ueber Vermutungen kommt man in Bezug auf die ursprüngliche Bedeutung des Namens יהוה nicht hinaus; darum ist es auch unmöglich, in ihr mit Sicherheit schon Anknüpfungspunkte für die Ueberlegenheit der Jahwereligion z. B. über die Religion Moabs ausfindig zu machen. Wir müssen zu diesem Zwecke vielmehr darauf achten, was Jahwe für sein Volk seit Mose bedeutete. Einmal ist gewiss, dass Jahwe in Israel als der Gott galt, der in engster Verbindung mit dem Volke Israel stand, also Israels Gott ist. Die andern Gottesnamen konnten auch von den Göttern der andern Völker gebraucht werden, Jahwe bezeichnete nur den Gott Israels. Diese Zugehörigkeit Jahwes zu Israel und Israels zu Jahwe erwies sich in der Rettung des Volkes aus Aegypten (Hos. 11, 1; 13, 4), welche auch die Bildung der Nation zur Folge hatte. Jahwe ist es darum, der die Angelegenheiten der Nation führt;

[1] Die wichtigsten Annahmen sind folgende: Auf der einen Seite wird יהוה als eine Ableitung vom einfachen Stamme (Kal) angesehen und entweder wie in Ex. 3, 14 (Dillmann) oder nach der im Arabischen nachweisbaren Bedeutung von הוה = «wehen», «hauchen» als «der Haucher» oder «Wettergott» gefasst [Duhm; Wellhausen: «er fährt durch die Lüfte, er weht»]. Nach letzterer Erklärung wäre Jahwe ursprünglich der «Gott des Windes», aber dabei ist zu beachten, dass im Hebräischen רוּח nicht nur den «Wind», sondern auch den «Geist» bezeichnet (vgl. Hiob 4, 12-16; Acta 2, 2-4). Auf der andern Seite hält man יהוה für eine Ableitung des Causativstammes (Hiph'îl). So sieht man in יהוה «den ins Dasein Rufenden» (= יָכִין, τὸν τοῦ εἶναι αἴτιον) [de Lagarde] oder unter der Annahme, dass die Bedeutung «Sein» erst aus der stärkeren «Leben» abgeschwächt sei, «den Lebenspender» [H. Schultz] oder unter Zugrundlegen der ursprünglichen Bedeutung von הוה (= «fallen») «den Fällenden», «den Donnergott» [de Lagarde, Stade] oder mit Erinnerung an die hebräischen Nomina הֹוָה, הַוָּה («das Verderben») «den Zerstörer» [Holzinger, Einleitung in den Hexateuch S. 204]. Ob eine von diesen Etymologien die richtige ist, lässt sich bei einem so uralten Worte nicht ausmachen; am meisten stimmen zu dem Charakter der Offenbarungsweise Jahwes die beiden Ableitungen, welche ihn entweder als «den Haucher» oder als «den Donnergott» fassen; denn unzählige Mal schildert das A. T. das Erscheinen Jahwes in Sturm und Gewitter (vgl. nur Ex. 19 u. Jud. 5).

wo das gesamte Volk in Frage kommt, da ist Jahwe lebendig. Er ist der Kriegsherr: die Kriege, die Israel führt, sind heilige Kriege, und Jahwe ist das Panier für das ganze Volk (Ex. 17, 15. 16 E). Damit ist ferner gegeben, dass Jahwe den Zusammenhang der israelitischen Stämme ausmacht und das Gefühl der Zusammengehörigkeit derselben erhält.

Damit ist aber nicht die Einzigkeit Jahwes behauptet; im Gegenteil ist es unzweifelhaft, dass fremde Götter durchaus auch als existierend gedacht wurden. Jahwe ist der Gott Israels, andre Völker haben ebenso gut ihre Götter, und die Götter sind einander ebenso entgegengesetzt wie die Völker. Haben wir auch für die älteste Zeit keine sicheren Belege, so fehlen solche für die folgenden Jahrhunderte nicht; denn wenn z. B. Jephtha nach Jud. 11, 24 den Ammonitern sagen lässt: «Nicht wahr, was dir dein Gott Kemôsch[1] in Besitz giebt, das nimmst du ein? Ebenso was unser Gott Jahwe uns in Besitz gegeben hat, das nehmen wir ein», so ist der Autor dieser Stelle offenbar der Ansicht, Jephtha habe den Gott der Ammoniter für einen wirklichen Gott gehalten (vgl. auch 2 Kön. 3, 27). Wie aber somit für den Jahwismus kein Monotheismus anzunehmen ist, so ist andrerseits von da aus auch noch kein Vorzug der israelitischen Religion über die moabitische genannt. Denn nach dem Glauben der Moabiter führte ihr Gott Kemôsch ebenso die Angelegenheiten seines Volkes: Er errettete den König Mêscha' von allen seinen Feinden und gab Moab die verloren gegangenen Gebiete seines Landes wieder zurück (Mêscha'-Inschrift Z. 4. 9 ff.). Auch das bedingt noch keinen sicheren Vorzug, wenn es von Alters her in Israel heissen mochte, wie im späteren Liede noch gesungen wird (Ex. 15, 11): «Wer ist dir gleich unter allen Göttern, Jahwe! Wer ist dir gleich, du herrlich Erhabener! Der du zu fürchten bist wegen deiner ruhmreichen Thaten, der du Wunder verrichtest!» Denn so lange die Götter der übrigen Völker als wirklich vorhanden und existierend galten, kam es lediglich auf den Machtbeweis an. Da die Moabiter z. B. auch die Macht ihres Gottes Kemôsch der Macht Jahwes überlegen dachten (vgl. Mêscha'-Inschrift Z. 18), so musste der äussere Gang der Geschichte entscheiden, ob der Gott Israels oder derjenige eines andern Volkes die Oberhand behalte. Die blosse äussere Macht konnte nicht den

[1] Sonst heisst überall der Nationalgott der Moabiter Kemôsch.

prinzipiellen Unterschied zwischen Jahwe und den Göttern von vornherein sicherstellen; wenn darin sein einziger Vorzug gesucht werden müsste, so wäre Jahwe ja schliesslich beim Zusammenbruch des Staates unterlegen.

Nicht in der Weite seiner Machtsphäre, sondern in der Tiefe seines Wesens liegt von Anfang an der Grund seiner Ueberlegenheit. In dieser Hinsicht ist es schon bedeutsam, dass Jahwe nicht als Naturkraft, sondern nach Analogie des Menschen als geistige Persönlichkeit gefasst wurde. Das beweisen schon die alten Anthropomorphismen, die von Gottes Mund, Auge, Ohr, Nase, Hand sprechen, und die so häufigen Anthropopathieen, da von Gottes Liebe, seinem Hass, Zorn, seiner Eifersucht oder Reue die Rede ist. Allerdings kann diese Vorstellung allein nicht genügen, auch Mêscha' redet von einem Zürnen des Gottes Kemôsch (a. a. O. Z. 5); es muss dieses menschenähnlich vorgestellte, der Natur überlegene geistige Wesen in einer ganz besonderen Richtung sich lebendig erweisen und sich offenbaren. Nun ist es gerade die Kehrseite der Machtentwicklung Jahwes gegen Aussen, wo er die Schicksale der Nation leitet, dass er im Innern des Volkes ebenso wirksam sich erweist. Jahwe hat das Volk nicht nur entstehen lassen, auch nicht nur einige Gebräuche und Sitten von ihm als Zeichen seiner Angehörigkeit gefordert; als dem Vater desselben liegen ihm auch die innern Angelegenheiten am Herzen und erteilt er in Bezug auf dieselben seine Weisungen. Das geschieht durch seinen Gesandten Mose, der überall, vor allem an der heiligen Quelle zu Kades, im Namen des Gottes Israels Recht spricht und Rat schafft. Es mochte zunächst nur um die neuen Verhältnisse sich handeln, welche durch den Zusammenschluss der verschiedenen Stämme, die im übrigen ihre alte Stammverfassung behielten, zu einem Volke geschaffen waren; damit hieng aber die Aufrechterhaltung der Ordnung, sowie die Entscheidung in den verschiedensten Fragen über das Verhalten der Volksgenossen zu einander zusammen. Wie diese Wirksamkeit Jahwes nicht als eine nebensächliche betrachtet wurde, so galt sie auch nie als eine abgeschlossene. Aehnliches mögen die Moabiter von ihrem Gotte hergeleitet haben; aber die Intensivität, mit welcher diese Wirksamkeit unter den Israeliten geübt wurde, ist daraus ersichtlich, dass die Tradition immer und immer wieder alle Verordnungen und Gesetze auf Mose zurückführte, also dorther die Grundsätze ableitete, welche sie befolgte; und die Reinheit, welche dieser Verwendung

der Religion zur Ordnung der Verhältnisse des Lebens innewohnte, wird dadurch bezeugt, dass die Propheten mit ihren Forderungen der Sittlichkeit sich in Uebereinstimmung mit dem ursprünglichen Jahwedienst wissen. In Beidem, in der Intensivität und in der Reinheit, unterscheidet sich Israels Religion nicht nur von den früheren Stufen der Religion, sondern auch von allen übrigen Religionen, und gerade darin, dass solcher Nachdruck auf Recht und Gerechtigkeit gelegt wird, offenbaren sich Jahwes Eigenart und Hoheit. Dieser kräftige Zug auf das Soziale und Ethische, der Jahwe eigen ist, begründet seine bleibende Erhabenheit über die Götter der Heiden, giebt der Aussage «Jahwe der Gott des Volkes Israel» erst den vollen Inhalt und verleiht Israels Zusammengehörigkeit eine innere Festigkeit, ist andrerseits auch der Punkt, von dem aus sich eine Verbindung ergiebt mit der späteren höheren Offenbarung Jahwes an die Propheten.

Nicht die Belehrung Moses über die Bedeutung des Namens Jahwes, sondern die Sendung Moses durch Jahwe und die Befreiung Israels haben den Beweis gebracht, dass Jahwe mehr ist als der Berggott vom Sinai. Die Geschichte hat eine prinzipiell neue, eine höhere Anschauung von Gott geschaffen. Der Berggott vom Sinai ist der Gott des Volkes Israel geworden. Sein Wesen offenbart sich nicht mehr bloss in Donner und Blitz und vulkanischen Ausbrüchen, sondern erweist sich in der Geschichte der Entstehung und der Erhaltung des Bestandes Israels; er fordert nicht nur bloss gelegentliche Feste an seinem Berge, sondern stellt soziale und ethische Anforderungen an seine Verehrer, das Volk Israel. Jahwe ist der Gott des Volkes Israel; nichts mehr, denn neben ihm existieren die Götter der Heiden; nichts weniger, denn er ordnet auch die öffentlichen Angelegenheiten des Volkes im Innern. Er ist der Gott der äussern und der inneren Geschichte des Volkes Israel; aber erst nachmals, als er sich als den Gott des Rechtes und der Gerechtigkeit in tiefstem Sinne offenbarte, ist er als der höchste und endlich als der einzige Gott erkannt worden.

§ 18.

Jahwe auf dem Sinai und bei seinem Volk.

In der altsemitischen Religion galten die heiligen Gegenstände Stein und Baum, Quelle und Berg als die Wohnsitze der dabei verehrten Gottheiten. Als Anschauung der alten Jahwereligion ist es nun auch zu betrachten, dass Jahwe seinen Sitz auf dem Berg Sinai[1] hatte, und in der neuen Jahwereligion ist diese Anschauung noch lange geblieben. Dort ist Jahwe Mose erschienen (vgl. bei J und E Ex. 3) und hat sich ihm nicht nur als Jahwe offenbart, sondern ihn auch zum Führer und Retter der Israeliten in Aegypten berufen. Darum fordert auch Mose den Pharao auf, die Israeliten in die Wüste, d. h. in das Gebiet des Berges Sinai zur Feier eines Festes zu Ehren Jahwes ziehen zu lassen (Ex. 5, 1 ff.). Dorthin verlegt auch die Tradition den Beginn der Gesetzgebung in grossartiger Theophanie. Vom Sinai her zieht Jahwe nach Jud. 5 den Israeliten in Palästina zu Hilfe, und andrerseits begiebt sich noch Elia dorthin, um eine Theophanie zu erhalten (1 Kön. 19, 8 ff.). Auch nach dem Segen Moses Deut. 33, 2 kommt Jahwe vom Sinai her und heisst er (vgl. v. 16) שֹׁכְנִי סְנֶה, sei es, dass er «der im Dornbusch Wohnende» genannt wird, weil er Mose auf dem Gottesberge im Dornbusch erschien (Ex. 3), oder dass in סְנֶה eine directere Verbindung mit סִינַי zu sehen ist.

Doch Jahwe ist an seinem Wohnsitz nicht so festgehalten, wie die Gottheiten der heiligen Stätten in der altsemitischen Religion. Er will mit Mose in Aegypten sein (Ex. 3, 12 E), legt den Aegyptern Plagen auf (Ex. 7, 25–27; 8, 16 ff.; 9, 1 ff. 17 f.; 10, 1 ff. J) und lässt ihre Erstgeborenen hinsterben (Ex. 11, 4 ff. J). Ebenso rettet er selber die Israeliten vor dem verfolgenden Pharao (Ex. 14 vgl. bes. v. 21 b. 27 b. J) und hilft ihnen aus allen Verlegenheiten während der Wanderung in der Wüste (vgl.

[1] So nennen J u. PC den alten Gottesberg, und kein anderer Berg ist gemeint mit dem Namen Horeb, den E und D gebrauchen. Gleichgiltig bleibt es, ob seine geographische Lage genau bestimmbar ist oder nicht. Wahrscheinlich lag er im Lande Midian östlich vom älanitischen Golfe.

nur Ex. 15, 25; 17, 5 und 6). Auch später, als Israel vom Sinai sich getrennt hatte und es galt, die Schlachten Jahwes zu schlagen, war Jahwe selber seinem Volke gegenwärtig (Jud. 5; vgl. auch 2 Sam. 5, 24). Aber immerhin, wenn so Jahwe bei ausserordentlichen Ereignissen im Sturme von seinem Wohnsitz auf dem Sinai her unter seinem Volke erschien, sein eigentlicher Wohnsitz ist der Sinai geblieben. Doch ganz von Jahwe verlassen war das Volk auch nicht in gewöhnlichen Zeiten. Der alte Glaube, dass Jahwe auf dem Sinai seinen Sitz hat, und der Glaube, dass Jahwe bei seinem Volke ist, wird durch die Vorstellungen von den פָּנִים und dem מַלְאָךְ Jahwes vermittelt.

Nach Ex. 33, 12—15 (J) war Mose in grosser Unruhe, weil Jahwe auf dem Sinai bleiben und Israel allein nach Palästina ziehen lassen wollte[1]. Darum versichert ihn Jahwe, dass seine פָּנִים («Angesicht») Israel an seinen Bestimmungsort begleiten sollen. Ganz identisch mit Jahwe sind Jahwes פָּנִים kaum, wenn man auch später darunter Jahwe in eigener Person verstand (vgl. Jes. 63, 9: «Nicht Bote noch Engel, sein Angesicht errettete sie, in seiner Liebe und Erbarmung erlöste er sie» [vgl. meinen Commentar] und LXX zu Ex. 33, 14: αὐτὸς προπορεύσομαί σου). Jahwes Angesicht (פני יהוה) bedeutet die Offenbarungsform, in welcher Jahwe in die Erscheinung tritt. Es ist Jahwe nicht eigentlich selber, sondern seine Vertretung bei dem Volke. So haben wir Jahwes «Angesicht» zu verstehen, weil derselbe Gebrauch von פנים sich nicht nur in dem Eigennamen פנואל (Gen. 32, 31 f. J), sondern auch in der häufigen Beifügung *pene ba'al* (פן בעל) findet, welche die phönizische Göttin Tanit auszeichnet (vgl. PIETSCHMANN, Gesch. der Phönizier 1889, S. 208 ff.)[2].

Dieselbe Bedeutung wie «Jahwes Angesicht» hat ursprünglich der מַלְאַךְ יְהוָה «der Engel Jahwes» d. h. der Bote, in welchem Jahwe erscheint, die Erscheinungsform Jahwes. Darum können andre Stellen, als die oben erwähnten, den מלאך יהוה als den Begleiter der Israeliten nach Palästina bezeichnen (Ex. 23, 20; vgl. 33, 2) oder ihn sonst die Werke Jahwes verrichten lassen (z. B. Ex. 14, 19). Wie daher פנים einfach mit Jahwe wechseln kann

[1] Vgl. auch Ex. 33, 1 ff. die Betrübnis des Volkes über den Abzug vom Sinai und die damit verursachte Entfernung von Jahwe.

[2] Vgl. auch Deut. 4, 37 und ferner die beiden Namen θεοῦ πρόσωπον (für ein Vorgebirg in Phönizien) und *Rosch Melkart* «Melkarts Haupt» (für ein solches in Sicilien).

(vgl. Ex. 33, 14: «M e i n A n g e s i c h t wird mitziehen und ich werde dich an deinen Bestimmungsort bringen»), so ist das Gleiche mit Mal'ak Jahwe resp. Mal'ak Elohim der Fall (vgl. Gen. 31, 11 ff.; 48, 15. 16 etc.), und nach alle dem ist es begreiflich, wie es Ex. 23, 21 heissen kann von dem Mal'ak: שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ = «in ihm offenbare ich mich».

Mit dem שֵׁם יַהְוֶה steht weiter die J a h w e l a d e אֲרוֹן יַהְוֶה oder אֲרוֹן הָאֱלֹהִים in engster Beziehung. In 2 Sam. 6, 2 ist geradezu gesagt, dass sie שם יהוה genannt wurde. Wie nach Ex. 33, 14 Jahwes פנים und nach Ex. 23, 20 ff.; 32, 34 (vgl. Dt. 1, 33) der Mal'ak den Israeliten voranzieht, um ihnen den Weg zu weisen und sie an den Bestimmungsort zu bringen, so erfüllt nach Num. 10, 33 ff. die Jahwelade diese Aufgabe eines Führers des Volkes. Ja, wie im Mal'ak und in den פנים Jahwes das *numen prœsens* ist, so wird die Jahwelade auch mit Jahwe selber identificiert. Mose spricht, wenn sich die Lade in Bewegung setzt: «Erhebe dich, Jahwe, damit deine Feinde zerstieben und deine Widersacher vor dir fliehen!» Wenn sie aber am Lagerplatz anlangt, so spricht er: «Lass dich nieder[1], Jahwe, unter den Myriaden Israels» (Num. 10, 35. 36)! Ebenso spricht noch David zu Zadok (2 Sam. 15, 25): «Bring die Gotteslade in die Stadt zurück; ist Jahwe mir gnädig gesinnt, so wird er es fügen, dass ich ihn und seine Wohnung wiedersehe». So unterliegt es keinem Zweifel: die Jahwelade war mehr als ein Sinnbild der Gegenwart Jahwes, sie schloss das *numen praesens* ein[2]. Daraus erklärt sich, was in späterer Zeit

[1] L. שְׁבָה statt שׁוּבָה (Budde).

[2] Die Frage, was die Lade ursprünglich gewesen sei, eine wirkliche Lade oder ein blosser Thronsitz, ist neuerdings viel verhandelt worden. Nach Budde's neuen Darlegungen in den Stud. u. Krit. 1906, 489-507: «War die Lade Jahwes ein leerer Thronsitz?» ist schwerlich zu bezweifeln, dass die alttestamentlichen Angaben, nicht erst die deuteronomistischen, welche sie als Gesetzeslade ansahen, für eine wirkliche Lade sprechen. Aber auch die religionsgeschichtlichen Parallelen sind dieser einfachsten Deutung, die aus der Lade keinen Sessel macht, durchaus günstig; man vergleiche die Verwendung heiliger Schreine in den heidnischen Religionen überhaupt, dann besonders die ägyptischen Götterladen (s. Erman Die ägyptische Religion 1905, 52), sowie auch die Osiris-Lade (s. D. Völter Aegypten und die Bibel[2] 1904, 95 f.) und die Reliquienschreine der katholischen Kirche (Stade Bibl. Theol. des A. T.'s I. 1905, 117). Die griechischen leeren Göttersitze, die Wolfgang Reichel (Ueber die vorhellenischen Götterkulte 1897) auf den Gedanken brachten, die

von ihr berichtet wird: Bei dem Durchgang durch den Jordan und bei der Eroberung Jerichos ist es die Jahwelade, von der die wunderbaren Machtthaten Jahwes ausgehen. Sie begleitete das Volk in den Krieg als Bürgschaft des Sieges, ein Jubel für Israel, ein Schrecken für die Philister (1 Sam. 4, 3 ff.). Es gilt als ein Nationalunglück, wenn sie verloren geht (ib. 13—18. 22). Sie wirkt Wunder unter den Philistern und in Bethschemesch (cap. 5. 6), und auch auf dem Wege nach Jerusalem (2 Sam. 6, 6), und es war ein Freudenfest in dieser Stadt, als sie von David dahingebracht wurde (2 Sam. 6, 1 ff.). Kurz, Freund und Feind achten sie für die Wohnung Jahwes.

Sie wird somit auch nicht leer gewesen sein. Aber die zwei Gesetzestafeln, welche nach der Tradition darin sollen gelegen haben (Dt. 10, 1—3; Ex. 25, 10—22), hat sie kaum jemals geborgen[1].

Lade mit ihnen zu vergleichen (so auch JOH. MEINHOLD Die «Lade Jahves» in «Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftl. Prediger-Verein» 1900 und Die Lade Jahves, ein Nachtrag, in Stud. u. Krit. 1901, 593-617), liegen entschieden ferner, und die von MARTIN DIBELIUS (Die Lade Jahves. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung 1906) herbeigezogenen Parallelen aus Babylonien, Aegypten und Sendschirli sind doch zu verschieden, um für REICHEL's Annahme den Ausschlag zu geben. Auf alle Fälle aber ist der Ursprung der Lade kein babylonischer, sondern ein vorkanaanitischer, ja ein vormosaischer (s. S. 81), wie auch GUNKEL (Die Lade Jahves ein Thronsitz. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 1906) gegen DIBELIUS, dem er sonst zustimmt, gewiss mit Recht annimmt.

[1] Wenn dies der Fall gewesen wäre und die Tafeln je den Priestern zu Gesichte gekommen wären, warum besässen wir dann von ihrer Aufschrift zwei Texte (Ex. 20 u. Deut. 5), welche in der Motivierung der Sabbatruhe von einander abweichen, und besonders im letzten Gebot den Unterschied bieten, dass in Exodus die Frau samt Knechten und Tieren zum Hause gehört, im Deuteronomium dagegen dieselbe als höheren Wertes vorangestellt ist und der übrige Besitz: Feld, Haus, Sclaven Tiere erst nachfolgt, und mit einem besonderen Verbum? Auch damit kommt man nicht aus, wenn man daher auf den Tafeln nur ganz kurze Sätze verzeichnet sehen will, wie ja die erforderlichen Dimensionen für den ganzen Wortlaut einen viel zu grossen Stein voraussetzen. Denn wir haben Ex. 34, 11 ff. noch andere Gebote, welche nur Weniges mit den sonst bekannten gemein haben und gleichfalls nach dem jetzigen Texte auf den Tafeln gestanden haben sollen (v. 27 ff.) und zwar von Moses Hand. Das alles widerrät auch die Annahme, man habe in späterer, etwa nachsalomonischer Zeit die alte, anstössig gewordene Bedeutung der «Steintafeln» irgendwie durch die Aufschrift von Geboten oder gar durch die Substitution von «Gesetzestafeln» maskiert.

Die Zwiespältigkeit der Tradition über den Inhalt dieser Worte zeigt, dass man die zehn Worte, die Gott geschrieben haben sollte, nicht mehr genau kannte, hatte ja Mose nach Ex. 32, 15—19 die von Gott gefertigten Tafeln zerschmettert, ferner aber auch, dass die Lade überhaupt keine Gesetzestafeln in sich barg. Wenn sie Steine oder doch einen einzigen Stein enthielt, so war darauf kein Dekalog geschrieben, der ja auch an keinem unpassenderen Orte hätte aufbewahrt werden können; sondern der Stein war wohl nur ein *bêtêl*, eine «Gottesbehausung» (S. 27). Dann aber haben wir in der Jahwelade mit ihrem *bêtêl* einen Rest der altsemitischen Religion zu sehen, der von der Jahwereligion dahin ist umgedeutet worden, dass man jetzt darin eine Erscheinungsform Jahwes erblickte. Was früher als das Heiligtum eines einzelnen Stammes und seines Gottes galt, war jetzt mit Jahwe in engste Verbindung gebracht und wohl für das ganze Volk von Bedeutung geworden[1]. Dann aber ist es auch wahrscheinlich, dass die Jahwelade in dem heiligen Zelt אֹהֶל מוֹעֵד «Offenbarungszelt» sich befand, das Mose draussen vor dem Lager aufschlägt (Ex. 33, 7), dessen Hüter Josua ist (v. 11; Num. 11, 28), und in dem Mose von Jahwe Offenbarung empfängt (z. B. Num. 11, 23 ff.; Ex. 33, 7 ff.), umsomehr, als die Lade ebenfalls ihren Standort vor dem Lager hat (Num. 10, 33 vgl. Jos. 3, 3 f.)[2].

Es sind verschiedene Elemente, die zu der Anschauung von Jahwes Wohnsitz auf dem Sinai und von seiner Gegenwart unter

[1] Jedenfalls lässt sich als Analogie hiezu die Hinübernahme des heiligen Steines der Kaaba durch Muhammed in den Islam anführen. Ob aber daraus, dass nachmals die Jahwelade im Gebiete Josephs, in Silo, stand (1 Sam. 3, 3; 4, 4), und dass die Berufung des Hauses Elis zu Priestern derselben in den Aufenthalt in Aegypten verlegt wird (1 Sam. 2, 27), der Schluss zu ziehen sei, dass die Jahwelade ursprünglich das Palladium des Stammes Joseph oder der Rahelstämme überhaupt war, mag dahingestellt bleiben. Wollten wir aber trotz der Ueberlieferung, welche die Jahwelade für den Wüstenzug ganz in Analogie mit Jahwes פנים und Mal'ak setzt, doch annehmen, sie habe auch damals noch nur für einen einzelnen Stamm eine Bedeutung besessen, so wäre damit jedenfalls gegeben, dass sie nicht das einzige Heiligtum dieser Art unter den israelitischen Stämmen war. Ein anderer Stamm möchte dann etwa ein Êphôd mitgeführt haben.

[2] Vgl. Benzinger, a. a. O. S. 364-371. Für Parallelen auf ausserisraelitischem Gebiet vgl. W. R. Smith I², S. 37, deutsche Ausg. S. 25.

dem Volk in der Ferne zusammentreten. Einerseits der aus der früheren Stufe übernommene *bêtêl* in der Jahwelade, der, zur Vergegenwärtigung Jahwes umgedeutet, den Gott des Volkes an einem besondern Orte localisiert; andrerseits die gewiss leichter sich bewegende Vertretung Jahwes im Mal'ak oder in den פנים. Beide sind jedoch die Ueberleitungsstufen zu der späteren Anschauung geworden, nach welcher Jahwe in Palästina selber seinen Wohnsitz genommen hat. Aber die entscheidende Ablösung vom Sinai, wo noch in später Zeit die poetische Darstellung Jahwe heimisch sein lässt (Dt. 33; Ps. 68, 8; Hab. 3, 3), erfolgte erst, als man Jahwes Wohnung nicht mehr an einem bestimmten Punkt auf Erden localisierte, sondern noch genauer sein überweltliches Wesen erkannt hatte. Natürlich ist es, dass auch die Lade dadurch an Bedeutung verlieren musste; sie ist schon von der Zeit Salomos an, der sie im Hinterraum seines Tempels aufstellte, nie mehr zum Kriege ausgezogen und auch von keinem Propheten erwähnt. Denn die Stelle im Buche Jeremia (3, 16), welche von ihr sagt, in der glücklichen Zukunft werde man ihrer nicht gedenken, noch sie vermissen, noch eine andere herstellen, ist ein späterer Zusatz aus einer Zeit, die über die Frage der Erneuerung der Lade diskutierte, und ob in der von Hesekiel (8, 12; 9, 9) erwähnten volkstümlichen Rede: «Jahwe hat das Land verlassen», eine Anspielung auf das Verschwinden der Lade zu sehen sei, ist nicht sicher.

§ 19.

Israel, das Volk Jahwes.

Wie Jahwe der Gott Israels ist, der auch, wo sich das Volk fern von seinem eigentlichen Wohnsitz auf Sinai befindet, für seine Vertretung in Israel Sorge trägt, damit er ihm den Weg weise und ihm Offenbarung erteile, so ist Israel das Volk Jahwes, das die Verpflichtung hat, diesen jeweilen gegebenen Weisungen seines Gottes zu folgen. Schon damit ist es ausgesprochen, dass wir nicht dafür halten, die religiöse Aufgabe Israels habe sich in der sich regelmässig wiederholenden Erfüllung statutarischer Verordnungen erschöpft, sondern vielmehr im Gehorsam gegen den Willen Jahwes in den veränderlichen Verhältnissen der Geschichte und des Lebens bestanden.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass Mose in letzterer Hinsicht oftmals in den Fall kam, die gleichen Grundsätze anzuwenden und sie denen einzuschärfen, welche vor Jahwe traten, um die göttliche Entscheidung zu erfahren. Aber so sehr auch gerade die sittlichen Ordnungen, welche Mose in sein Volk einzupflanzen hat suchen müssen, nach und nach bekannt und anerkannt wurden, Mose hat sich nie dazu berufen gefühlt, auch noch als religiöser Schriftsteller aufzutreten. Es ist darum überhaupt schwer, irgend etwas Bestimmtes von dem, was die folgenden Jahrhunderte auf Mose zurückgeführt haben, als mosaisch namhaft zu machen, so sehr man davon überzeugt ist, dass von Mose mächtige Anregungen ausgegangen sind. Man wird weit mehr dem Einfluss der Persönlichkeit Moses zuzuschreiben haben, der das Volk in dieser wichtigen Periode seiner Entstehung und Bildung im Namen Jahwes leitete, als einzelnen formulierten und aufgezeichneten Gesetzen und Lehren. Gerade in Bezug auf den Cultus kann nichts mit Bestimmtheit auf Mose zurückgeführt werden. Die Uebung, welche wir nachher beim Volke in Palästina antreffen, hat nichts Eigentümliches an sich, das sich von den altsemitischen Bräuchen oder von denen der Kanaaniter unterschiede. Zudem erklären die beiden Propheten Amos (5, 25) und Jeremia (7, 21) ausdrücklich, dass Jahwe in der Wüste keinen Cultus gefordert habe, und die Beweiskraft dieser Zeugnisse kann nicht mit der Behauptung abgetan werden, dass sie lediglich der prophetischen Theorie über die Wüstenzeit entsprungen seien. Endlich sind bei Nomadenstämmen die cultischen Feiern recht selten. So kann nicht mehr unterschieden werden zwischen dem, was Mose sanctioniert oder eingeführt hat, und dem, was sich ohne seine Zustimmung oder wider seinen Willen aus älterer Zeit erhielt.

Zwar ist es höchst wahrscheinlich, dass auch in der Wüste geopfert wurde; aber es bleibt die Frage, ob diese Opfer zu gelten hatten als eine Neuknüpfung oder Verstärkung des Bandes zwischen Jahwe und dem Volke, oder ob es nur Familien- und Geschlechteropfer waren, die nicht dem Gott der Gesamtheit galten. Es ist ja doch auffallend, dass auch in Palästina die Opfer den Charakter von Privatopfern und nicht von solchen der Gesamtheit haben. Die einzelnen Stämme und Geschlechter könnten daher ihre Stamm- und Hausgötter beibehalten haben, ohne dass sie darin einen Widerspruch gegen Jahwe erblickt hätten. Aber ebensowohl konnten solche Privatopfer dem nationalen Gott gelten, dessen Schutzes

und Hilfe die einzelnen Familien sich, sofern sie Glieder der Nation waren, zu freuen hatten. Wir wissen daher nicht, welche Gattungen von Opfern als mosaisch gelten können; und wie sie dargebracht wurden, ist uns ebenso unbekannt, war auch damals Nebensache. Am ehesten könnte man sich Opfer in der Art von Ex. 24 als in Beziehung auf Jahwe veranstaltet denken, sei es nun, dass der eine Teil des Blutes der Schlachttiere über das Volk gesprengt wurde, oder dass alles Blut an der Opferstätte vergossen und dagegen das Fleisch von dem opfernden Volke genossen wurde (vgl. Gen. 31, 53. 54). Den Anlass zu einem solchen Opfer mochte etwa ein Kriegszug bieten, den man unternehmen wollte: es sollte die Verbindung mit Jahwe ausser allen Zweifel setzen und den göttlichen Beistand im Kriege sichern (vgl. Jud. 20, 26; 1 Sam. 7, 9; 13, 10)[1]. Ist dieser Gebrauch sicher schon ein altsemitischer, sobald Jahwe der Gott der Nation war, konnte er nur auf Jahwe bezogen werden; die Kriege, welche Israel führte, waren ja heilige Kriege (vgl. den Ausdruck קִדֵּשׁ מלחמה und die deuteronomische Ersetzung des Opfers durch eine Ansprache des Priesters Dt. 20, 1 ff. und die andere Auffassung des Krieges in Num. 31, 19 ff. PC).

Aehnliche Bedeutung hatte auch das Pesach (s. o. S. 47 f.): seine Weiterbildung zur Darbringung der Erstlinge der Herde wird es aber erst später erfahren haben. Auch die andern Feste stehen, soweit die Quellen reichen, in Beziehung zum Ackerbau (Ex. 23, 14 ff.; Dt. 16). Das Maṣṣotfest bezeichnet den Anfang, Pfingsten das Ende der Getreideernte, Laubhütten ist Dankfest für Obst- und Weinlese. Diese Bedeutung konnten sie aber erst in Kanaan erhalten, und die beigefügten historischen Motive sind insgesamt jüngeren Ursprungs. Was sie zu Moses Zeit, wenn sie schon existierten, für eine Bedeutung hatten, bleibt ein unlösbares Rätsel. Ueber Neumond und Sabbat vgl. oben S. 52 f.

Schwerlich ist die Anordnung eines Priesterstandes auf Mose zurückzuführen. Mose ist zwar nach Ex. 2, 1 ein Levit, und nach dem Priestercodex hatte der Stamm Levi das ausschliessliche Recht, Cultübungen vorzunehmen. Aber dieser Priesterstamm ist nicht ein Stamm, wie die andern, und nach Gen. 49, 5 hatte der wirkliche Stamm Levi sehr wenig Priesterliches an sich (s. u. S. 110 f.). Der Priesterstand ist in alter Zeit nicht das Præro-

[1] Auch die Zerstückung und die Verteilung an die Krieger hat wohl diesen Sinn 1 Sam. 11, 7 vergl. Jud. 19, 29 (W. Robertson Smith).

gative eines Stammes gewesen, und dass man später von einem priesterlichen Stamme reden konnte, hat andere Ursachen, als eine Anordnung Moses. Zudem gab es «Priester» schon vor Mose und war es gar nicht ihre erste Aufgabe zu opfern (s. oben S. 53 ff.). Sie waren entweder Hüter eines Gottesbildes, etwa wie Josua der Hüter der Jahwelade, oder Personen, die den Bescheid der Gottheit den Befragern vermittelten, ähnlich wie Mose vor Jahwe stand. Nicht durch Anordnung Moses, sondern durch die Fortsetzung seines Werkes sind «Priester» Jahwes entstanden, die eben, wie Mose, *Tôra*, d. h. Weisung erteilten. So verschieden sind also am Anfang die Priester nicht von den Propheten, wenn sie auch gewiss mehr die Tradition d. h die von ihren Vorgängern erteilte Thora vertraten, als die Propheten, die an keinen festen Standort gebunden waren. Dass sich von Vater auf Sohn das Priesteramt leicht vererben konnte, liegt im Orient, wo noch jetzt der Sohn in der Regel das Handwerk seines Vaters ergreift, besonders nahe, und das hat nachher zu der Bildung von Priestergeschlechtern geführt.

Es lässt sich somit nicht viel Einzelnes aufführen, das Israel als dem Volke Jahwes von Mose vorgeschrieben worden wäre. Aber das ist kein Mangel. Was wir wissen, ist weit mehr, als solche Einzelheiten ausmachen könnten. Israels Aufgabe, die Jahwe ihm auferlegte, war nicht zunächst eine cultische, sondern eine nationale und damit, soweit es die inneren Verhältnisse des nationalen Lebens betraf, eine ethische. Diese Aufgaben konnte man nicht in feste Statuten ein für allemal festlegen; Mose konnte dieselben nur zeigen und die Richtung einschlagen, nach welcher hin sie immer nach Jahwes Willen gelöst werden mussten. So ist in der Jahwereligion der Grund gelegt, auf dem die spätere Gesetzgebung weiter baute, auf dem aber auch die grossen Propheten zu stehen sich bewusst waren. Moses Ruhm wird dadurch nicht geringer, dass wir ihm selber die Gesetzgebung absprechen müssen, die spätere Jahrhunderte ihm zuschreiben. Er hat viel Umfassenderes und Grösseres geleistet, als es die Darbietung schriftlich fixierter Gesetze gewesen wäre. Er hat seinem Volke die auf das Ethische tendierende Religion gegeben, durch welche es, wie klein es auch war, für die spätere Zeit unendlich wichtiger geworden ist, als die mächtigen Nationen, denen es unterlag, auch die letzten, die Griechen und Römer, nicht ausgenommen. Er hat den Boden zu bereiten angefangen, auf welchem das Christentum entstehen konnte.

Dritter Abschnitt.

Die Religion des in Kanaan ansässigen Volkes.

§ 20.

Quellen.

Es handelt sich in diesem Abschnitt um die Darstellung derjenigen Form der israelitischen Religion, die sich unter dem Volke im Lande Kanaan bildete und im Grunde forterhielt bis zum Untergang des judäischen Staates; denn die im 8. Jahrhundert auftretenden Propheten sind bis zum Gesetz Josias (621 v. Chr.) ohne entscheidenden Einfluss auf die Volksanschauung geblieben, und auch dieses Gesetz hatte vorerst keine durchschlagende Veränderung zur Folge. Darum sind wir mit Quellen für diese Periode reichlich versehen. Denn es müssen zur Kenntnis der volkstümlichen Religion auch die Schriften als wichtig angesehen und herangezogen werden, welche dieselbe bekämpfen, wie die Schriften der Propheten. Nach der gewöhnlichen Ansicht wäre somit fast das gesamte A. T. mit Ausnahme des Pentateuchs und einiger weniger allgemein für exilisch und nachexilisch gehaltener Schriften, wie Hesekiel, Jes. 40-66, Haggai, Sacharja 1-8, Maleachi, Esra, Nehemia, Chronik, Daniel, Esther, für diesen Abschnitt zu verwerten. Jedoch ist zunächst noch eine ganze Reihe von Büchern in Abzug zu bringen.

So ist von den Psalmen abzusehen: wenn auch einige vor dem Exil entstanden sein sollten, so sind dieselben doch nicht sicher zu erkennen, und das Psalmbuch überhaupt kann nur Zeugnis ablegen für die religiösen Gefühle und die Glaubensgedanken desjenigen Zeitalters, in welchem die Sammlung veranstaltet wurde, d. h. der nachexilischen Periode.

Aehnliches ist von den Sprüchen zu sagen. Von denjenigen, die im Volke lebten, sind die Autoren nicht ausfindig zu machen,

und wenn auch vorexilische darunter sein sollten, so sind sie nicht erkennbar. Die Sammlung im Ganzen verfolgt Zwecke aus der Zeit ihrer Zusammenstellung; nichts ist mehr von den Kämpfen der prophetischen Periode zu bemerken, «Prophetie und Gesetz liegen abgeschlossen hinter dem Spruchbuche». Es ist daher jedenfalls erst lange nach dem Exile entstanden.

Das Buch Hiob endlich stammt aus einer Zeit, wo schon Einzelne an der namentlich von Hesekiel aufgestellten Vergeltungslehre irre geworden sind, und zeigt das Ringen eines Frommen, der trotz dem Widerspruch der Erfahrung gegen dieses Dogma an dem Glauben an Jahwe festzuhalten sucht.

Unter den prophetischen Schriften ist neben Stücken, die an vorexilisches Gut angereiht worden sind (so namentlich im Buche Jesaja), Jona ganz auszuscheiden, dann aber auch Joel. Die Glätte der Schreibart, die man lange für besonders sicheres Zeichen des Alters hat ansehen wollen, sticht ja im Grunde seltsam ab gegen die Art der unzweifelhaft vorexilischen Propheten, wie Amos, Hosea und Jesaja. Zudem existiert für Joel nicht bloss das Nordreich nicht mehr, sondern auch Juda ist zerstückt und verschwunden; was von ihm übrig geblieben ist, ist die Gemeinde des zweiten Tempels mit den Priestern an der Spitze.

In die Periode des zweiten Tempels haben wir auch Deuterosacharja (Sach. 9—14) zu verweisen, da es sich bei ihm um ganz ähnliche Gedankenkreise handelt, wie bei Joel, nämlich um eine Schilderung des letzten Ansturms der Heidenwelt gegen Jerusalem und des Sieges und der Verherrlichung der heiligen Stadt. Höchst wahrscheinlich gehört Deuterosacharja erst dem 2. Jahrhundert v. Chr. an.

Müssen wir alle die genannten Schriften in Abzug bringen, es bleiben immer der Quellen noch viele, die direct oder indirect uns über die volkstümliche Religion Israels Kunde geben können.

Was die historischen Bücher (Judices, Samuel und Könige) betrifft, so haben wir hier genau zwischen den Quellen, die in denselben verarbeitet sind, und der Redactionsarbeit zu unterscheiden, welche schon über den Rahmen unserer Periode hinausfällt und von den Anschauungen des Deuteronomiums beeinflusst ist. Von hohem Werte aber sind grosse Stücke dieser Bücher, welche einen genauen Einblick in die Verhältnisse der alten Zeit gewähren. Genannt seien nur Jud. 5; 17 und 18, viel-

leicht auch 19, ferner 2 Sam. 9 bis 1 Kön. 2 und 1 Sam. 16 bis 2 Sam. 8.

Von ausserordentlicher Wichtigkeit sind ferner die beiden ältesten Quellen des Hexateuchs, der Jahwist und der Elohist, deren Entstehung um 850 resp. 750 v. Chr. fällt, und mit denen das überaus wichtige Bundesbuch, die älteste Sammlung der Rechte und Gebräuche, verbunden ist (s. o. S. 61), sowie die Propheten Amos, Hosea, Jesaja und Micha, namentlich die beiden ersten, die uns über die religiösen und sittlichen Verhältnisse im nördlichen Israel die beste Auskunft erteilen. Nur müssen wir dabei natürlich im Auge behalten, dass wir in diesen beiden Schriften das prophetische Urteil über die Zustände haben, das mit seinem durchdringenden Scharfblick Abfall von Jahwe sieht, wo die volkstümliche Anschauung noch treuen Jahwedienst zu üben meint. Gelegentlich werden auch die andern vorexilischen Propheten Zephanja, Nahum und Jeremia, sowie selbst das Deuteronomium uns zur Kenntnis der Volksreligion dienen können.

Zu den Quellen, die indirect zum Verständnis der Religion des Volkes Israel in Kanaan beitragen, ist alles das zu rechnen, was über die Religion Aufschluss gibt, die Israel im Lande angetroffen hat. Wir werden also z. B. dazu zählen: die Briefe von El-Amarna, die im 15. Jahrhundert v. Chr. geschrieben sind und über die Verhältnisse Palästinas berichten, dann was die neueren Grabungen in Palästina über diese Periode uns lehren, und endlich die palästinensischen Ortsnamen, deren Entstehung auf die vorisraelitische Periode zurückgeht.

§ 21.

Allgemeines über den Entwicklungsgang der Volksreligion.

Dadurch, dass wir die Religion Israels, wie sie sich in Kanaan gestaltete, von der altisraelitischen Jahwereligion unterscheiden, erklären wir, dass die israelitische Religion nicht stationär geblieben ist. Die Entwicklung zu der neuen Stufe ist aber nicht mit einem Male abgeschlossen, sondern hat verschiedene Stadien durchlaufen, die sich im Allgemeinen noch wohl unterscheiden lassen. Es muss

uns aber hauptsächlich auf das Resultat ankommen, zu welchem die Entwicklung führte, und auf die Factoren, welche zu demselben mitwirkten. Zudem dürfen wir die Religion des Volkes während dieser langen Entwicklung deshalb sehr wohl als eine im Allgemeinen einheitliche Grösse zusammenfassen, weil während der ganzen Periode immer die gleichen Elemente von Einfluss gewesen sind und nirgends in derselben ein Punkt aufzuweisen ist, der den Typus der Religion in so erheblichem Masse verändert hätte, wie der Eintritt des Volkes in das Land Kanaan.

Die Entstehung der Religion Israels fällt zusammen mit der Entstehung der israelitischen Nation; ebenso besteht weiterhin die engste Verbindung zwischen der Entwicklung der Religion und dem Gang der politischen Geschichte. Das wichtigste Ereignis aber für die israelitische Geschichte von den Tagen Moses bis zum Eintritt des Exils war die Eroberung und Besitznahme von Kanaan und damit der Uebergang vom Leben der Nomaden in das eines sesshaften Bauernvolkes. Es ist von vornherein anzunehmen, dass es für die Religion von wichtigen Folgen begleitet war, als das junge Volk mit der entwickelten Cultur und dem Cultus der Kanaaniter in Berührung kam, und dass, wie die Kanaaniter nicht ausgerottet wurden, sondern mit Israel sich vermischten, so auch ihre Religion nicht spurlos vom Erdboden verschwand, sondern vielfach in die israelitische eindrang. Dies ist in der That in hohem Masse geschehen, sehen doch die Propheten des achten Jahrhunderts die Religionsübung ihrer Volksgenossen als eigentlich kanaanitisch an. Nach dem Grade dieser Vermischung der Jahwereligion mit der kanaanitischen Religion haben wir wenigstens drei Perioden zu unterscheiden. Die erste Periode zeigt uns das Gegen- und Nebeneinander von Jahwereligion und kanaanitischer Religion, die zweite Periode das Zusammenwachsen derselben und die dritte Periode die bereits in dem Masse erstarkte Volksreligion, dass der nochmals von aussen eindringende Baaldienst von ihr abgelehnt wird. Ehe wir den Charakter der Volksreligion und die Anschauungen derselben ins Auge fassen können, haben wir kurz diese drei Perioden zu kennzeichnen (vgl. §§ 22–24).

Vorher wird es sich aber noch empfehlen, mit zwei Worten auf den Charakter der kanaanäischen Religion einzugehen, die einen so wichtigen Faktor für die Entstehung der neuen Phase der israelitischen Religion bildet.

Palästina stand seit langem unter dem Einfluss der babylonischen und aegyptischen Kultur; es ist daher begreiflich, dass auch die Religion der Bewohner des Landes davon nicht unberührt blieb und in derselben verschiedene Elemente zu unterscheiden sind. Wie überall herrschte unter den Bewohnern Kanaans der Glaube an Geister und ihren Zauber; hatten die Kanaanäer schon vor ihrer Einwanderung diesen Glauben besessen, so fand er in Kanaan neue Nahrung. Der Einfluss der babylonisch-assyrischen Religion, in der der Geisterglauben und Schamanismus nie eine Rolle zu spielen aufhörte, war ihm nur förderlich, und die Aegypter lieferten in Masse Skarabäen, die als Amulette dienten. Dazu wohnten im fruchtbaren Lande noch weit mehr machtvolle Dämonen als in der öden Steppe. Aber eine wichtige Weiterbildung hatte der Polydämonismus durchgemacht. Aus den indefiniten Geisteswesen waren zum Teil solche mit einem mehr persönlichen Charakter geworden, so dass man männliche und weibliche Gottheiten unterschied und den Localnumina, den Geistern, die an besonderen Orten hausten, den Orts-baʿalen, Eigennamen gab. Zu dieser Verpersönlichung und Benennung der göttlichen Mächte mag fremder Einfluss mitgewirkt haben. Der Namen der weiblichen Gottheit Astarte ist doch nicht von der babylonischen Ištar zu trennen, und vielleicht hat auch der altbabylonische Bel zur Erhebung des Appellativums Baʿal zum Eigennamen beigetragen. Leicht führten ausserdem ähnliche Funktionen zur Identifizierung fremder Götter mit Gestalten des Geisterglaubens. So darf man sich nicht wundern, fremde Götternamen unter den Kanaanäern anzutreffen, wie Hadad und Aschirat, Nergal und Amon, Gad und ʿAnat. Daneben ist wichtig, dass, wie die Ausgrabungen von alten Opferstätten etc. beweisen, der Opferkult eine grosse Ausdehnung besass. Das ist begreiflich in einem Lande, von dessen Erträgnissen man lebte, und natürlich mussten sich mancherlei Gebräuche ausbilden, die beobachtet werden mussten, bevor dem Menschen die Verwendung der Früchte gestattet war, die die Dämonen der betreffenden Oertlichkeiten spendeten. Gerade dieser oft und viel geübte Opferkultus, da die Gaben des Ackerbaus dargebracht wurden, charakterisiert die kanaanäische Religion weit besser als die Einflüsse der Religionen Babels und Aegyptens. Und wenn man die Bezeichnung Bauernreligion für die Religion der Kanaanäer beanstandet (so WINCKLER), so beruht das auf der unglücklichen

Theorie, Religion sei nichts andres als Lehre, eine Lehre, die auf altorientalische Astralreligion zurückgehe und als Geheimlehre von den Priesterschaften der grösseren Centren gehütet und überallhin (auch nach dem Westen) weitergegeben sei.[1]

Uebrigens soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass bereits in der vorisraelitischen Periode die altbabylonischen Erzählungen von der Schöpfung der Welt und der Geschichte der ersten Menschen, von den Urvätern und der Sintflut auch in Kanaan bekannt waren. Solche Erzählungen wandern von Volk zu Volk, und bei den aus Palästina stammenden Tafeln von El-Amarna in Aegypten findet sich eine, welche den Adapa-Mythus, eine Parallele zu der Erzählung von dem verlorenen Paradiese, enthält. Auch der von Sellin in Ta'annek gefundene Räucheraltar mit seiner Darstellung des Lebensbaumes und des schlangentötenden Kindes zeugt von altem babylonisch-assyrischem Einfluss. Aber von entscheidender Bedeutung sind diese Mythen und Märchen für die israelitische Religion nicht geworden; die babylonischen Stoffe haben ein durchaus israelitisches Gepräge erhalten und sind überhaupt erst recht spät für Israel religiös bedeutsam geworden (vgl. § 33). Es hat vielleicht erst der neuen intensiven Berührung Israels mit Assyrien im 8. und 7. Jahrhundert bedurft, um den Dichtern und Propheten der folgenden Zeit es nahe zu legen, dass sie sich von den Mythen der Heiden die Farben zum Gemälde der Taten Jahwes liehen.

§ 22.

Die Religionsmengerei in der Richterzeit.

Der nachdeuteronomische Redaktor, der das ursprüngliche Richterbuch überarbeitet hat, klagt über zeitweiliges Ueberhandnehmen des Baaldienstes (Jud. 2, 11. ff.; 3, 7; 6, 1; 10, 6). Er stellt die Sache so dar, dass nach dem Tode Josuas und seiner Generation das Volk Israel in einzelnen Perioden insgesamt zum Baaldienst abgefallen, dafür von Jahwe mit Unterjochung bestraft, wieder in sich

[1] Vgl. über die kanaanäische Bauernreligion Marti Die Religion des A. T.'s unter den Religionen des vorderen Orients, 1906, 25—32.

gegangen und nach seiner Rettung durch gottgesandte Helden eine Zeit lang Jahwe treu geblieben wäre, um später wieder ebenso dem Baaldienst zu fröhnen. Diese Darstellung beruht sichtlich nicht auf historischem Interesse, sondern geht von religiösen Gesichtspunkten aus. Der theokratische Pragmatismus des Verfassers, nach welchem auf Abfall immer Unterliegen, auf Busse Rettung folgen muss, oder Siegeszeiten durch Treue, Zeiten der Ohnmacht durch Abfall bedingt sind, dieser Pragmatismus zusammen mit der Verallgemeinerung von Localzuständen und ihrer Uebertragung auf das ganze Volk hat hier das Thatsächliche verdunkelt. Dieses aber ist, dass die Jahweverehrung und der Baalcultus in Israel nebeneinander bestanden. Und dies lässt das Buch der Richter in solchen Abschnitten erkennen, welche unmittelbar aus seinen Quellen herübergenommen und nicht vom theokratischen Pragmatismus afficiert sind. Das schlagendste Zeugnis wäre Jud. 5, 8, jene Stelle im alten Deboraliede, welche besagt: «Sie [die Israeliten] erwählten neue Götter»; aber es liegt leider hier entweder blosse Textverderbnis vor, oder auch wieder ein Eingriff späterer Redaction, so dass wir auf Anrufung dieses direkten Zeugen zu verzichten haben und auf indirecte Zeugnisse angewiesen sind. Wie haben wir uns daher die Sache vorzustellen?

Mit dem allgemeinen Religionswechsel müssen wir auch für die ersten Jahrhunderte nach Mose die Allgemeinheit im Wechsel von Sieges- und Unterjochungszeiten aufgeben. Kanaan wurde von Israel nicht, wie es die Hauptberichte in Josua darstellen, mit einem Male erobert, die Einwohner ausgerottet und ihr Land durchs Los unter die Stämme verteilt. Die Eroberung dauerte Jahrhunderte lang, die Israeliten konnten sich zuerst nur im Gebirge festsetzen. Der erste Vorstoss, den Juda und Simeon unternahmen, endigte mit der Aufreibung von Simeon und der blossen Festsetzung Judas in dem westlich vom Toten Meer gelegenen Bergland. Besser gelang der zweite Vorstoss der übrigen Stämme mit Ausnahme von Ruben und Gad, die im Ostjordanland blieben. Der Stamm Joseph hatte die Führung übernommen, die Jahwelade, die diese Stämme mit sich führten, konnte in Silo sich niederlassen und das mittelpalästinische Gebirge besetzt werden, von wo aus sich bald auch der Norden des Landes den Israeliten öffnete. Aber die Niederungen blieben meistenteils den Kanaanitern (vgl. Jud. 1). Die neue und die alte Bevölkerung waren untereinander zersprengt,

und je nachdem die Mehrheit bei der einen oder der andern war, wohnten die Israeliten hier als Herren, dort als dienstbare Knechte. Bald fanden auch unter den beiden Völkern Verschwägerungen statt, um so leichter, als sie dieselbe Sprache redeten. Die Kanaaniter, an Cultur den Israeliten überlegen, wurden ihre Lehrer im Ackerbau und in den verschiedenen Künsten. Es ist daher kaum zu verwundern, dass bald auch Religionsmengerei vorkam. Dabei ist nicht zu vergessen, dass Jahwe der Gott Israels, der Nationalgott, war, und dass die Israeliten die Baale und Astarten als die Gottheiten des Landes Kanaan ansahen. Noch lange hielt man die Verehrung eines Gottes für an das Land der Gottheit gebunden (vgl. 1 Sam. 26, 19 und 2 Sam. 15, 8); so waren die Baale die Herren des Landes Kanaan und die Früchte des Landes waren Baalsgaben. Da musste die Neigung entstehen, als die Israeliten das Land betreten und erobert hatten, auch seine Baale durch Verehrung günstig zu stimmen. Der Religionscharakter der Richterzeit ist also nicht ein periodischer Wechsel von Abfall und Bekehrung, sondern ein buntes Durch- und Nebeneinander von Jahwe- und Baaldienst. Ersterer ging nicht unter; Jahwe hatte die Israeliten in das Land gebracht und sich dadurch schon dem Gott des Landes überlegen erwiesen, Jahwe hielt auch jetzt die Israeliten zusammen und in den Kämpfen Israels zur Behauptung und Erweiterung seiner Eroberungen musste das Bewusstsein noch erstarken, dass es seine Eigenart zu bewahren habe. Die Erfolge aber, welche das durch Jahwe aufrecht erhaltene Nationalbewusstsein davontrug, konnten wiederum nur als die Kraftbeweise Jahwes angesehen werden.

§ 23.

Die Vereinigung von Jahwereligion und Baalkultus.

Jahwedienst und Baalcult konnten auf die Dauer nicht neben einander bestehen. Jedes Erstarken des Nationalbewusstseins, d. h. des mit diesem so innig verbundenen Jahwedienstes, musste das Ansehen und die Macht Baals[1] beeinträchtigen und schwächen.

[1] Der Singular Baal ist die kollektive Zusammenfassung der verschiedenen lokalen Baale und Astarten.

Ja, schliesslich musste sich zeigen, dass Jahwe eigentlich der Baal des Landes, der Herr Kanaans sei, der, wie er Israel im Kriege beisteht und den Sieg verleiht, auch die Gaben des Landes spendet, den Regen schickt und fruchtbare Zeiten kommen lässt. Die Funktionen Baals mussten somit auf Jahwe übertragen werden: daher konnte Jahwe auch Baal genannt werden, um so eher, als בעל ursprünglich kein Eigenname ist, sondern die appellative Bedeutung «Herr» oder «Eigentümer» hat. Aus dieser Uebertragung von Funktionen und Namen ergab sich aber zugleich die Uebernahme der alten Cultusstätten der Kanaaniter, sowie ihrer cultischen Gebräuche. Davon wird später noch vielfach die Rede sein müssen; hier gilt es nur, einmal festzustellen, dass diese Vereinigung von Jahwereligion und Baalcultus am Ende der Richterzeit und zu Anfang der Königszeit bereits sich soweit vollzogen hatte, dass in Israel Eigennamen gebräuchlich wurden, die בַּעַל als Bezeichnung Jahwes enthalten. In dieser Hinsicht sind die Namen aus der Familie Sauls und Davids besonders wichtig: אֶשְׁבַּעַל (= Mann Baals), Sauls Sohn 1 Chon. 8, 33; 9, 39, מְרִיבַּעַל = Held Baals, vgl. arab. Imrau-l-Kais = Mann des Kais), Jonatans Sohn 1 Chron. 9, 40b, wofür auch die Form מְרִיבבַּעַל (vgl. ferner 1 Chr. 8, 34) vorkommt, und בְּעֶלְיָדָע Davids Sohn 1 Chron. 14, 7[1]. Wahrscheinlich ist auch der Name יְרֻבַּעַל für Gideon in diese Linie zu stellen, auch wenn die Etymologie Jud. 6, 32 schwerlich richtig sein wird.

Die Uebertragung des Namens Baal auf Jahwe beweist, wie kräftig und lebendig doch immer das Bewusstsein, Jahwes Volk zu sein, unter den Israeliten blieb, und wie stark das Gefühl der Ueberlegenheit Jahwes über Baal sich geltend machte, so dass ihm die Funktionen

[1] Die Chronik hat hier die ursprünglichen Namen überliefert, während sie in den Büchern Samuels verändert und verunstaltet sind, um den Namen בעל auszumerzen, den man ja nach Ex. 23, 13, Hos. 2, 18 f. in späterer Zeit gar nicht mehr in den Mund nehmen sollte. Aus בְּעֶלְיָדָע ist 2 Sam. 5, 16 אֶלְיָדָע gemacht; dagegen in אישבשת und מפיבשת ist בעל durch בשת (Schmach, Schande, αἰσχύνη) ersetzt (2 Sam. 2, 8 ff.; 4, 4; vgl. auch 2 Sam. 11, 21: יְרֻבֶּשֶׁת für ירבעל) und so aus dem «Mann» oder «Helden Baals» ein «Mann der Schande» gemacht. Weil die LXX αἰσχύνη für βαάλ gelesen haben wollten, konnten sie ἡ βαάλ setzen; siehe auch Röm. 11, 4. Aehnlichen Gründen verdankt der Name des ammonitischen Gottes *Molekh* (מֹלֶךְ LXX Μολόχ) für *Mèlekh* (מֶלֶךְ) seinen Ursprung; vgl. auch die an בֹּשֶׁת anklingende Aussprache עַשְׁתֹּרֶת (ʿAštoret).

Baals zugeteilt wurden. Dafür legt auch das Deboralied (Jud. 5), vielleicht das älteste Denkmal in hebräischer Sprache, auch wenn es nicht von Debora selber herrührt, ein gewichtiges Zeugnis ab. Von dem hohen poetischen Werte dieser Dichtung haben wir nicht zu reden. Was uns hier angeht, ist die innige Verbindung zwischen Religion und Patriotismus, das mächtige Gefühl, dass die Israeliten das Volk Jahwes sind. Als Debora auftrat im Namen Jahwes, da zeigte das Volk sich willig und «vom Himmel stritten die Sterne mit Sisera» (v. 20). Das Volk erkämpfte den Sieg an den Wassern Megiddos, und dieser Sieg ist ein Sieg Jahwes über seine Feinde. Diejenigen, die am Nationalkampf sich nicht beteiligten, trifft der Fluch: «Fluchet Meros, ja fluchet ihren Bewohnern! denn sie kamen Jahwe nicht zu Hilfe, Jahwe zu Hilfe unter den Helden!» (v. 23).

Auch sonst fehlt es uns nicht an Andeutungen, wie lebhaft das Gefühl, Jahwes Volk zu sein, unter den Israeliten blieb. Wir erfahren von Nasiräern, wie Simson (Jud. 13, 3 ff.) und Samuel (1 Sam. 1, 11. 28), Jahwe geweihten Männern. Wenn Amos (2, 12) sie mit den Propheten zusammenstellt, so liegt hierin jedenfalls so viel, dass sie derselben Richtung angehörten. Enthaltung von Wein, dem Product des Baalslandes, und Wachsenlassen des Haupthaares, ein Zeichen unter einem Gelübde zu stehen, müssen als Zeugnis der Abneigung gegen kanaanitische Cultur und Ueberfeinerung und des Festhaltens an der alten Einfachheit des Wüstenlebens angesehen werden, also als Zeugnis für echt israelitisches Wesen. In gleichem Sinne haben die «Propheten» gewirkt, die Amos 2, 12 im Auge hat. Darunter sind die alten Seher und Gottesmänner zu verstehen (vgl. § 11), zu denen die «Prophetin» Debora, welche unter der heiligen Palme zwischen Rama und Bethel wohnte (Jud. 4, 4. 5), und der Seher (רֹאֶה) oder Gottesmann (איש אלהים) Samuel in Rama gehörten (1 Sam. 9, 6 ff. vgl. bes. v. 9).

Die Lebhaftigkeit des Nationalgefühls äusserte sich aber nicht bloss in den Nasiräern, die eher in Opposition standen gegen alles, was von Baal kam, und in den Sehern vom alten Schlage, deren Ursprung in die vorjahwistische Periode zurückreicht, sondern namentlich auch in den Helden, die als unmittelbar (z. B. Gideon Jud. 6, 11 ff.) oder mittelbar (so Barak durch Debora Jud. 4, 6 ff. und Saul durch Samuel 1 Sam. 9, 6 ff.) von Gott berufen

erscheinen und unter dem Panier Jahwes die Israeliten von den Feinden befreien. Gerade in diesen Gestalten der Richter und Könige offenbart die Religion ihren eigentlichen Charakter, ihre enge Verbindung mit der Geschichte, die eben Jahwe leitet. Ein weiteres Zeugnis hiefür, wie für das Zusammenwachsen beider Religionen ist es, dass am Ende der Richterzeit auch unter Israel jene Scharen von Nebiim auftauchten, die wenig Israelitisches an sich tragen und am besten mit den Derwischbanden des Orients zu vergleichen sind. Jetzt standen diese Nebiim «Propheten» im Dienste Jahwes, wie wohl ehemals ähnliche Scharen als die Nebiim Baals im Lande sich fanden. Sie versetzten sich durch Musik und Tanz in ekstatische Erregung (1 Sam. 10, 5; 2 Kg. 3, 15) und durchzogen truppenweise das Land, um das Volk für Jahwe zu begeistern und den Patriotismus zu entflammen (vgl. 1 Sam. 10, 5 ff.; 19, 19 ff.). Gewöhnlich scheint zwar ihr Ansehen nicht gross gewesen zu sein, da man sich wunderte, als auch Saul unter den Propheten zu finden war (1 Sam. 10, 11): aber in Zeiten der Erregung konnten sie von grosser Bedeutung werden, um weite Kreise des Volkes zur patriotischen That anzufeuern, und in der Hand einer hervorragenden Persönlichkeit, die sich unter ihnen erhob, konnten sie zu einer politischen Action ein wertvolles Mittel sein, wie letzteres noch der Fall war, als an die Stelle der fliegenden Vereine die ruhigeren Prophetengenossenschaften oder Prophetenzünfte, weniger gut Prophetenschulen genannt, mit festem Wohnsitze getreten waren, die wir in den Tagen Elias kennen lernen (vgl. 2 Kön. 2 und 9)[1]. Genug, auch in dieser merkwürdigen Erscheinung, die sich auf dem Boden Kanaans in der Religion Israels ausgebildet hat, tritt beides zu Tage, die Ueberlegenheit Jahwes und die im Bewusstsein derselben vollzogene Uebernahme kanaanitischer Eigentümlichkeiten. Weitere Illustrationen zu dieser auffallenden Thatsache, dass schon am Anfang der Königszeit aus dem Nebeneinander von Jahwereligion und Baalcult ein Ineinander, eine Vereinigung von beiden geworden ist, werden spätere Paragraphen in Menge beibringen.

[1] בני הנביאים (sing. בן נביא) bedeutet nicht Prophetenschüler oder Prophetensöhne, sondern Angehörige der Prophetenzunft.

§ 24.

Die Ablehnung des tyrischen Baals.

Noch einmal sollte auf dem Boden der volkstümlichen Jahwereligion eine Entscheidung zwischen Jahwedienst und Baalcult erfolgen, ehe die Propheten des 8. Jahrhunderts gegen die kanaanitischen Elemente im Jahwecult selber ihre Opposition erhoben. Den Anlass dazu bot nicht die Uebertragung der Funktionen Baals auf Jahwe oder die Verehrung des Nationalgottes nach kanaanitischem Muster. Daran nahmen damals das Volk und die Könige, die Priester und Propheten, noch keinen Anstoss; nur in kleinen Kreisen, wie in denen der Nasiräer (S, 95) und der Rekabiten (2 Kg. 10, 15—27; Jer. 35), mag ein Gefühl von der Unverträglichkeit Jahwes mit Kanaanitischem vorhanden gewesen sein. Salomo hat bei der Errichtung des Tempels ohne Bedenken die Baaltempel zum Vorbild genommen. Die beiden Säulen am Eingang des Tempels entsprechen deutlich dem Säulenpaar vor phönizischen Heiligtümern. Salomo besorgte dadurch sowenig dem Nationalgott Jahwe irgend welchen Eintrag zu thun, wie durch die Verwendung der Kerubbilder im Debir seines Tempels. Auch glaubte er ihn nicht einmal zu erzürnen, wenn er für seine ausländischen Frauen und ihre in Jerusalem weilenden Landsleute Kapellen des moabitischen Kemosch, des ammonitischen Mèlekh u. s. w. errichtete (1 Kg. 11, 7 f.). Jahwe galt eben noch nicht als der einzige Gott, und Salomo hatte noch die Vorstellung, jedes Volk habe seine besondere Gottheit. Das Vorhandensein dieser Anschauung ist um so wichtiger, als doch gerade vorher Jahwe durch die siegreichen Kriegszüge Davids seine Macht weithin bezeugt hatte.

Wir dürfen uns eben, wenn wir uns die Religionsstufe dieser Zeit vergegenwärtigen wollen, nicht durch das Bild verleiten lassen, das die Späteren von David und Salomo sich gemacht haben. Diesen gilt die Zeit dieser Könige als der Glanzpunkt und die Blütezeit der israelitischen Religion überhaupt und nicht nur für deren volkstümliche Stufe. Von David erzählen die Geschichtsbücher die Ueberbringung der Jahwelade nach Jerusalem (2 Sam.

6) und sein Vorhaben, Jahwe einen Tempel zu bauen (c. 7). Nach der Chronik (1 Chron. 22 ff.) hat er ausserdem alle Anstalten zu diesem Bau getroffen, seinem Sohne nur die Ausführung des Werkes überlassend, ferner den Cultus geregelt, Priester und Leviten zu ihren verschiedenen Diensten angeordnet, die Tempelmusik eingeführt. An Salomo wird besondere Weisheit und Frömmigkeit gerühmt (1 Kön. 3, 4 ff.), letztere besonders durch den Tempelbau kundgethan (c. 5). Beide beten im reinsten Stile der Propheten (2 Sam. 7; 1 Kön. 8) und haben ihrem gottesfürchtigen Sinn, der eine in zahlreichen Psalmen, der andere in einer Menge von Sittensprüchen, Ausdruck gegeben. Die schöne Zukunft, welche in den Schriften der Propheten erwartet wird, wird unter dem Bilde dieses Zeitalters geschildert: David ist das Ideal des theokratischen Königs; der Messias ist nicht allein sein Sprössling, sondern ein König in seiner Art.

Von diesem Idealbilde ist nun aber sehr Vieles abzuziehen. Die Psalmen und Proverbien, — obschon David ein Dichter (2 Sam. 1, 17—27; 3, 33 f.) und Musiker (vielleicht Amos 6, 5) war, und es nicht ausgeschlossen ist, dass Salomo einzelne Sprüche verfasst haben kann — kommen im Ganzen, da sie Erzeugnisse eines jüngeren Zeitalters sind, gar nicht in Betracht, und in den Geschichtsbüchern ist wohl zu unterscheiden zwischen demjenigen, was die alten Quellen bieten, und den theokratischen Zusätzen späterer Quellen und der Redaktoren, welche ihre religiösen Ansichten und frommen Wünsche, ihre Ideale, in die frühere Zeit zurücktragen. Ein historisch treues Bild ist nur aus den älteren Quellen zu gewinnen.

Aus diesen sehen wir, dass David den Jahwedienst begünstigte. Schon die Ueberbringung der Lade nach Jerusalem (2 Sam. 6) zeigt es. Wichtiger ist, dass er zuerst als Günstling, dann als Gönner der Priester Jahwes erscheint (1 Sam. 19; 22, 5 ff.). Als König blieb er ein Freund der Propheten und Priester (2 Sam. 8, 17; 20, 25; 15, 24 ff.; 17, 15 ff.; 1 Kön. 1, 22 ff.), und er liess sich auch Nathans Strafworte gefallen (2 Sam. 12, 1 ff.). Dies Alles beweist aber nicht, dass er die religiösen Anschauungen hatte, welche uns in den Psalmen entgegentreten. Er hatte einen Teraphim in seinem Hause (1 Sam. 19, 13), achtete den Dienst Jahwes an das Land Kanaan gebunden (ib. 26, 19) und die Lade für die Wohnung Jahwes. Dies beweist, dass er Jahwe nicht als den einen Gott auffasste und

von ihm nicht eine höhere Stufe als die der volkstümlichen Jahwe-religion erreicht war.

Dasselbe ist uns auch bei Salomo und seinem Tempelbau entgegengetreten. Dass der Tempel nachher für die weitere Entwicklung der Religion Israels so bedeutende Folgen haben sollte, davon hatte Salomo noch keine Ahnung; für ihn hatte er nur die Bedeutung eines Hoftempels und nicht der einzigen Cultusstätte für die Verehrung Jahwes. Die Trennung des Reiches bedeutet darum für das nördliche Reich durchaus nicht einen Abfall von Jahwe. Man konnte in Dan und Bethel und überall, wo eine Cultusstätte sich fand, Jahwe ebenso gut nahen wie in Jerusalem. Und wie es damals nicht nur *eine* legitime Cultstätte Jahwes gab, so war Jahwe auch nicht der einzige Gott; wie es andre Völker neben Israel gab, so nahm man andere Götter neben dem Gott Israels an. Die Kapellen, die Salomo bei Jerusalem im Angesicht des Tempels errichtete, blieben bis auf Josia bestehen.

Nicht gegen die Duldung solcher Altäre für die auswärtigen Götter überhaupt hat sich einmal vor den Propheten des 8. Jahrhunderts Opposition erhoben, sondern gegen die durch *Ahab* und sein Weib Isebel in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts aufgekommene Mode der Verehrung des tyrischen Baals. Es handelte sich dabei nicht blos um die Duldung eines Tempels Baals in Israel für die tyrische Königstochter Isebel, sondern offenbar um ein Ueberhandnehmen dieses Dienstes in weiteren Kreisen des Volkes Israel selbst. Wenn Ahab für Baal einen Tempel erbaute (1 Kön. 16, 32) und zu seinem Dienste eine zahlreiche Priesterschaft unterhielt (18, 19), so hatte er dabei keine andere Anschauung als Salomo. Denn er verehrte Jahwe, dessen Namen seine Söhne Ahasja und Joram, so wie seine Tochter Athalja tragen, und die Prophetengenossenschaften in Bethel, Jericho und Gilgal bleiben unbehelligt, wie denn auch Ahab von Jahwepropheten umgeben ist, die er in Staatsangelegenheiten zu Rate zieht (1 Kön. 22), und selbst Elia ihm ungestraft das Verderben seines Hauses ankündigen und die Baalspriester abschlachten konnte (1 Kön. 18, 16 f. 40; 21, 20 f.). Anders war es auch in Juda nicht gemeint, wenn dort Athalja (842—837) einen Baaltempel errichtet hatte (vgl. 2 Kön. 11, 18). In beiden Reichen scheint aber damals die Verehrung des ausländischen Baals auch unter den Israeliten um sich gegriffen und darum die Opposition sich geltend gemacht zu haben. In

Israel ging sie von den Propheten aus, in Juda dagegen von den Priestern (2 Kön. 11, 4 ff.); an beiden Orten wollte man aber nicht den tyrischen Baal als Gottheit überhaupt bekämpfen, sondern nur ihre Geltung in Israel nicht anerkennen, darf doch im Ausland Elia ganz unbefangen mit den Baalsverehrern verkehren (1 Kön. 17, 9). Jahwe ist der Gott, der Recht und Gerechtigkeit will. Für ihn tritt Elia ein beim Justizmord an Naboth gegen den König Ahab, für ihn und seine alleinige Verehrung in Israel kämpft er mächtig gegen Baal, der ein viel niedereres, bloss naturhaftes Prinzip verkörpert[1]. Zwar war es nicht Elia selber, der die Ausrottung Baals aus Israel zu Stande brachte (vgl. 1 Kön. 19), sondern erst Jehu, den Elisa gesalbt hatte (2 Kön. 9, 1 ff.) und der sich offenbar gern die reactionäre Stimmung unter den Prophetengenossenschaften und Rekabiten, wie wohl auch unter dem Volke, gegen diese neue Mode zu Nutzen machte, um das Haus Omris in Samaria zu stürzen. Jehu empörte sich gegen Joram, rottete sein ganzes Haus aus und tötete auch den König von Juda Ahasja, welcher zufällig gegenwärtig war. Dem Baaldienst wurde sofort ein Ende gemacht (2 Kön. 10, 18 ff.). Das geschah um 842 in Israel. Sechs Jahre darauf erfolgte in Jerusalem der Sturz Athaljas, der Tochter Ahabs, welche die Zügel der Regierung in die Hand genommen hatte. Der Oberpriester Jojada, mit den Befehlshabern der Leibwache verschworen, stürzte sie und erhob den Sohn Ahasjas, Joas, der dem von Athalja unter den Königssöhnen angerichteten Blutbade entronnen war, auf den Thron. Die Revolution war auch hier mit Zerstörung des Baaltempels und Tötung seiner Priester verbunden (2 Kön. 11, 17 ff.).

Diese beiden Ereignisse sind darum so wichtig, weil sie zeigen, wie völlig die Verbindung Jahwes und Baals vollzogen war. Baal war in seiner Vereinigung mit Jahwe für das Bewusstsein der Israeliten verschwunden. Wenn er jetzt ihnen wieder entgegentrat, so war er für sie ein fremder Gott, der mit Israel und mit Jahwe in keiner Beziehung stand. Jahwe, auf den früher fremde Elemente übertragen wurden, ist jetzt so erstarkt, dass er dagegen reagiert; sein Wesen ist ein so festes geworden, dass es keine Alteration durch auswärtige Einflüsse mehr verträgt. Das ist um so bemerkenswerter, als das Volk bis zum Exil die Opposition der Propheten des

[1] Vgl. Gunkel, Elias, Jahwe und Baal, 1906.

8. Jahrhunderts nicht verstand, die sich nicht nur gegen die neu von aussen eindringenden Elemente, sondern hauptsächlich gegen den früher schon aufgenommenen kanaanitischen Sauerteig wandte. Das Volk hielt die hier eingenommene Position bis zum Untergange ein: Jahwe ist der Gott Israels und Israel sein Volk; von Israeliten haben die Götter der Völker, wiewohl ihre Existenz nicht geleugnet wird, keine Verehrung zu erhalten. Wer ihnen unter Israel diese doch zu teil werden lässt, fällt nicht nur nach dem Urteil der Propheten von Jahwe ab, sondern auch nach dem der Volksreligion.

§ 25.

Jahwe, der Gott Israels und der Herr Palästinas.

Mit den Worten «Jahwe der Gott Israels und der Herr Palästinas» ist kurz die Veränderung ausgedrückt, welche der alte Glaube an Jahwe den Gott des Volkes Israel erfahren hat. Jahwe der Gott des Berges Sinai stand ja ursprünglich dem Lande Palästina als ein fremder gegenüber, aber er hat sich durch die Eroberung und Besetzung desselben auch als den Herrn desselben erwiesen. Wer ausserhalb des «Landes Jahwes» sich begiebt, kann nicht mehr mit Jahwe die Verbindung aufrecht erhalten (1 Sam. 26, 19; vgl. Gen. 4, 14). Jede cultische Gemeinschaft mit Jahwe ist abgeschnitten, man kann höchstens ein Opfer geloben, wie Absalom in Geschur (2 Sam. 15, 8) oder durch die Mitnahme palästinischer Erde die Verehrung Jahwes in der Fremde sich ermöglichen (2 Kön. 5, 17); von Jahwefesten ist keine Rede (Hos. 9, 3—6).

Das bedeutet aber nicht geringe Aenderungen in der religiösen Anschauung über Jahwe. Zunächst gilt dies in Bezug auf den Wohnsitz Jahwes. Anfangs galt auch in Kanaan noch der Gottesberg Sinai als die eigentliche Wohnung Jahwes. Von dort aus kam er in Sturm und Wetter seinem Volke im Lande Palästina zu Hilfe (Jud. 5). Aber wenn auch diese Erinnerung blieb und in späteren Poesien noch Ausdruck fand, die Anschauung wurde bald eine andere. Wenn Elia dorthin sich aufmacht, um eine Theophanie zu erhalten, so verleiht er seinem Widerspruch gegen die Anschauung des Volkes Ausdruck und beweist daher durch seine Reise gerade, dass Palästina als die Wohnung Jahwes angesehen wurde (1 Kön. 19, 8 ff.).

In der That heisst darum Palästina nicht nur «Jahwes Land» (Hos. 9, 3) oder «Eigentum» (1 Sam. 26, 19), sondern geradezu «sein Haus» (Hos. 9, 15 vgl. 8, 1 und Jer. 12, 7) Und wenn auch das sogenannte Meerlied (Ex. 15) aus späterer Zeit stammt und bereits die Wohnstätte Jahwes auf den Berg Zion concentriert, so ist es doch ein wichtiges Zeugnis für den Wandel der Anschauung, das v. 17 ablegt: «Du brachtest sie hin und pflanztest sie an auf dem Berge, der dir von jeher gehört, wo du, Jahwe, dir eine Stätte zum Wohnen bereitet hast, wo du, Herr, selbst dir ein Heiligtum gegründet hast».

Einen bestimmten einzelnen Ort im Lande, wo allein Jahwe gewohnt hätte, gab es nicht, Jahwe wohnte, wo immer seine Lade sich fand, oder wo der Mal'ak Jahwe (s. § 18, S. 78) sich offenbarte, und überall wo er einmal sich kundgegeben hatte, konnte man vor ihn treten und seine Kraft erfahren (Ex. 20, 24). Dazu wurden die alten heiligen Stätten der Kanaaniter übernommen, aber ihre Legitimität für den Jahwecult wurde, wie bei den neuen, durch eine Offenbarung Jahwes daselbst nachgewiesen, die man aus der eigenen Geschichte, besonders aus dem Leben der Ahnen, zu erzählen wusste. Uebrigens glaubte man an den einzelnen Stätten die Gottheit nach einer besonderen Seite hin wirksam, wohl je nach der Richtung und in der Weise, in welcher man daselbst bei der ersten Erscheinung ihre Kraft verspürt hatte, zum Heil oder zum Verderben. Anders ist es doch kaum zu verstehen, warum Absalom dem zu Hebron verehrten Jahwe sein Gelübde gelobt hat (2 Sam. 15, 8), warum man aus der Ferne zu dieser oder jener heiligen Stätte wallfahrtet, nach Bethel, Gilgal, Dan und Beerseba (Am. 4, 4; 5, 5; 8, 14; Hos. 4, 15). Damit wird es auch zusammenhangen, dass Balak Bileam seinen Standort wechseln lässt, weil er davon eine Aenderung in den Aussprüchen des Sehers erwartet (Num. 22, 41; 23, 13. 14. 27 ff.)[1]. In dieser Hinsicht ist es ferner zu bemerken, wie Jahwe in Penûel in einer nächtlichen Erscheinung sich kundthut (Gen. 32, 25 ff. J) und wie er auch des Nachts Mose in der Herberge überfällt (Ex. 4, 24 ff.), besonders wenn man an die nächtliche Feier zu Ehren Jahwes sich erinnert, die noch in so späten Stellen, wie Ex. 12, 42 und Jes.

[1] Vgl. auch die Verteilung von Segen und Fluch auf die beiden Berge Gerizzim und Ebal Dt. 11, 29; 27, 12 f.; Jos. 8, 33.

30, 29[1], erwähnt wird. Endlich kann es auch nicht ohne Bedeutung sein, dass für verschiedene Opferstätten noch besondere Namen überliefert sind, welche Jahwe besondere Beifügungen geben. « Jahwe ist mein Panier » (יהוה נסי Ex. 17, 15) ist gewiss irgendwie verschieden gedacht von « Jahwe ist Heil » (יהוה שלום Jud. 6, 24), Jahwe, « der Gott des Schauens » (אל ראי Gen. 16, 13) verschieden von Jahwe « dem ewigen Gott » (אל עולם Gen. 21, 33) zu Beerseba. Diese Verschiedenheit ist zugleich der Grund, warum ein Heiligtum die andern an Ansehen und Bedeutung überragte und sich besonderer Berühmtheit und des Besuches aus weiten Kreisen erfreute. So entstanden die bekannten Wallfahrtsorte in Israel: Bethel und Dan, Gilgal und Beerseba.

Wir haben uns demnach die Anschauung in Israel ähnlich vorzustellen, wie sie uns in der Madonnenverehrung der katholischen Kirche entgegentritt. Jede Madonna will zwar nichts anderes sein als die Darstellung der einen Jungfrau, aber für die Anschauung des römisch-katholischen Volkes ist jede einzelne von den anderen unterschieden und hat ihre besondern Eigenschaften und Verdienste, darum auch ihre besondern Verehrer, ja je nach dem Bedürfnis wird bald diese, bald jene um Beistand angefleht[2].

Wie man sieht, lag für Israel die Gefahr sehr nahe, Jahwe in eine Mehrheit von Gottheiten aufzulösen und ihn obendrein in die Sphäre des kanaanitischen Baals hinabzuziehen, ihn also als die Naturmacht zu verstehen, die in den verschiedenen Erscheinungen zu Tage trete. Dieser Gefahr ist Israel nicht erlegen. Davor haben das Volk gewiss die gemeinsamen Aufgaben, besonders die Kriege, die ja Jahwe vor allem führte, bewahrt, und andererseits galt die Erscheinungsform Jahwes nicht an eine Stelle gebunden; der Mal'ak Jahwe behielt seine Beweglichkeit, die er beim Auszug aus Aegypten und beim Wegzug vom Sinai besessen hatte, auch im Lande Kanaan, wie die Erzählung von Davids Volkszählung 2 Sam. 24 vgl. v. 15 ff. beweist. Ja, obschon er ursprünglich recht eigentlich die Erscheinungsform Jahwes auf Erden bedeutete, bewährt er seine Unabhängigkeit von der Erde darin, dass er bei E Gen. 21, 17 und

[1] Vgl. zu dem Abschnitt Jes. 30, 27—30 Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaia, 1893, S. 41 f. und Marti im Commentar.

[2] Vgl. W. R. Smith, *The Old Test.*², S. 243; deutsche Uebersetzung S. 227.

22, 11 vom Himmel her ruft. Ebenso ist es nicht zu verkennen, dass, so sehr man an den heiligen Stätten mit Jahwe in Verbindung zu treten glaubte, doch Jahwes wahre Wohnung nicht auf Erden gesucht wurde. Schon in der Erzählung des Jahwisten fährt Jahwe auf den Berg Sinai hinab (Ex. 19, 11[b] und 20[a]); und wie bei dem Elohisten der Mal'ak Elohim an den zwei angeführten Stellen vom Himmel her redet, so sieht Jakob merkwürdigerweise in seinem Traume zu Bethel eine Leiter auf die Erde gestellt, deren oberes Ende bis zum Himmel reichte und auf der die Engel Elohims hinauf- und herabstiegen, und nennt er die Stätte demgemäss nicht bloss den Sitz Elohims, sondern auch «die Pforte des Himmels» (Gen. 28, 12. 17). Auch das ist bemerkenswert für die Anschauung von Gott, welche sich hier bei E findet, dass neben den Mal'ak bereits eine Mehrheit von Engeln tritt, die viel deutlicher und leichter von Gott als seine Boten und Diener sich ablösen können (vgl. auch Gen. 32, 2 die מלאכי אלהים in Machanajim). So ist Jahwe nach dem Glauben der Israeliten einerseits wohl gemäss seinen verschiedenen Aeusserungen an den heiligen Stätten im Lande gegenwärtig, aber andrerseits weder zur blossen Localgottheit, noch zur allgemeinen Naturmacht geworden, sondern er behält sein höheres geistiges Wesen, das über die Erde hinausweist.

Das hat er auch nicht verloren, trotzdem aus dem nomadisierenden Volke in Kanaan ein ackerbautreibendes geworden ist, das nun weit mehr als früher von dem Boden abhängig war, auf welchem es weilte. Der Charakter Jahwes als des Gottes der Nation, der die Geschichte seines Volkes in der Hand hatte, ihm den Sieg über die Bewohner des Landes verlieh und seine Existenz all den Gefahren gegenüber aufrecht erhielt, welche die entwickelte Cultur Kanaans mit sich brachte, bildete ein solches Gegengewicht gegen die Versuchungen, welche die Erzeugnisse des Ackerbaues, die Gaben Baals im Lande, boten, dass der Gott Israels nicht auf eine Linie mit dem Gott des Landes gestellt werden konnte. Der hohe Wert der nationalen von Jahwe geschaffenen Zusammengehörigkeit konnte nicht verkannt werden, sodass der Nationalgott nicht auf die Stufe Baals hinabsinken, noch viel weniger in ihm verschwinden konnte. Im Gegenteil musste vor Jahwe, dem Führer und Versorger der Nation, Baal, dessen Volk besiegt wurde und entweder untergieng oder in Israel aufgieng, erbleichen, und die Gaben, die man früher von Baal hergeleitet hatte, mussten auf Jahwe, den wirklichen Herrn des Lan-

des, zurückgeführt werden[1]. So hat die Eroberung Kanaans die Sphäre der Wirksamkeit Jahwes erweitert: die Gaben des Landes sind Jahwes Geschenk; bleiben sie aus, so ist es Jahwes Zorn, der sie seinem Volke vorenthält. So wird schon 2 Sam. 21, 1 ff. die dreijährige Hungersnot zur Zeit Davids auf Jahwe zurückgeführt, und seine Propheten sind im Stande, eine Teuerung voraus anzukünden (Elia 1 Kön. 17, 1 vgl. 18, 1 und Elisa 2 Kön. 8). Jahwe muss helfen, dass Tenne und Kelter nicht leer bleiben, nicht nur dadurch, dass er eine feindliche Belagerung aufhebt (2 Kön. 6, 26, 27), sondern gewiss auch dadurch, dass er dem Lande Tau und Regen spendet. Es galt nicht erst zu Hesekiels Zeit als eine Schmach Israels, wenn eine Hungersnot das Land bedrückte (Hes. 36, 30), und gewiss ist es nicht erst prophetische Anschauung, welcher das Deuteronomium in den Worten Ausdruck verleiht: «Das Land, in das ihr einzieht und das ihr in Besitz nehmen werdet, ist ein Land mit Bergen und Thälern, das, wenn der Regen vom Himmel fällt, Wasser trinkt, ein Land, für das dein Gott Jahwe Sorge trägt; beständig sind die Augen deines Gottes Jahwe darauf gerichtet, vom Anfang bis zum Ende des Jahres» (Deut. 11, 11. 12 vgl. auch die folgenden Verse 13—17). Es ist schon ein altes Gebot, das auf dieser Anschauung ruht: «Das Beste der ersten Früchte eurer Felder sollt ihr in das Haus Jahwes bringen» (Ex. 34, 26 und 23, 19, vgl. auch Deut. 26, 1—11), und nicht bloss der Segen Moses verheisst Joseph einen von Jahwe gesegneten Landstrich (Deut. 33, 13 ff.), sondern ebenso segnet Jakob seinen Sohn Joseph (Gen. 49, 25) und zeichnet Isaak den jüngern Zwillingssohn Jakob vor dessen Bruder Esau aus (Gen. 27, 27 f. vgl. mit v. 39 JE).

§ 26.

Jahwe und die nationale und sociale Ordnung Israels.

Jahwe hatte die Nation Israels entstehen lassen, er war auch der Führer des jungen Volkes gewesen. Der Mal'ak Jahwes (s. S. 78) hatte es auf dem Wege vom Sinai nach Kanaan geleitet

[1] Daran, dass dies die volkstümliche Auffassung war, kann Hosea cap. 2 nichts ändern. Hosea sieht ja den ganzen Jahwekult des Volkes für kanaanitisch an.

und Mose im Namen Jahwes ihm Recht gesprochen. Die enge Verbindung zwischen Jahwe und dem Volke blieb im Lande Kanaan bestehen, Jahwe liess ihm auch dort seine Fürsorge und Hilfe zuteil werden.

Das war einmal so in den grossen nationalen Angelegenheiten. Zu diesen gehören in allererster Linie die Kriege. Da zogen nicht nur der Mal'ak und die Lade mit in den Krieg, sondern Jahwe selber kämpfte an der Seite seines Volkes[1]. Jahwe war Israels Hilfe in der grossen Schlacht bei Gibeon, in welcher er die Feinde in Verwirrung brachte und auf der Flucht mit einem gewaltigen Steinhagel aus der Luft verfolgte (Jos. 10, 10 f.). Aehnliches geschah in der Schlacht gegen Sisera (Jud. 4, 15), ja nach dem Deboraliede kämpften damals die Sterne von ihren Bahnen aus mit den Kanaanitern (Jud. 5, 20), wie nach dem Dichter Sonne und Mond wenigstens durch Stillestehen Josua zu einem vollständigen Siege verhalfen (Jos. 10, 12 f. in einem Bruchstück aus dem סֵפֶר הַיָּשָׁר). David hörte es an dem Rauschen in den Wipfeln der Bakasträucher, dass Jahwe ihm voranschritt, um im Lager der Philister eine Niederlage anzurichten (2 Sam. 5, 24). Noch das Deuteronomium (23, 15) besagt: «Dein Lager soll heilig sein, weil Jahwe inmitten desselben einherzieht, um dich zu schützen und dir deine Feinde preiszugeben». So stand Israel nicht allein im Felde, Jahwe und Israel waren im Kriege in lebendigem Verkehr und enger Gemeinschaft: Jahwe an der Spitze Israels ist ein Kriegsheld, wie keiner mehr (Ex. 15, 3), und als wahrer Gottesstreiter führt Israel die Kriege Jahwes (vgl. 1 Sam 18, 17; 25, 28). Das Buch, in dem die Kriegsthaten Israels besungen werden, kann daher das «Buch der Kriege Jahwes» (סֵפֶר מִלְחֲמוֹת יְהוָה Num. 21, 14) heissen, und wie die Riten, welche die Krieger sowie die Waffen für den Feldzug weihen (s. ob. S. 40

[1] Jos. 5, 13—15, wo «der Anführer des Kriegsheeres Jahwes» (שַׂר צְבָא יְהוָה) Josua mit gezücktem Schwerte erscheint und ihm erklärt, weder zu den Israeliten noch zu den Feinden zu gehören, ist nach Ausdruck und Anschauung sehr eigentümlich; wahrscheinlich verbirgt sich darin doch eine alte Auffassung von Jahwe als dem Gott der Heere, der ursprünglich als der Anführer der meteorologischen Mächte, die nachher als sein Heer verstanden sind, Israel kräftigen Beistand leistet und die einzelnen Abteilungen seines Heeres besonderen Führern unterstellt. Vgl. unten § 33.

und 84 und vgl. Micha 3, 5; Jer. 6, 4; 22, 7; 51, 27 f.; 1 Sam. 21, 6), und der heilige Bann (חֵרֶם), der am Feinde vollzogen werden muss, deutlich genug zeigen, sind die Kriege heilige Kriege, in denen Jahwe sich offenbart und Israel eine religiöse Handlung vollzieht.

So unmittelbar und lebendig, wie im Kriege, war allerdings der Verkehr Jahwes mit seinem Volke nicht immer; es gab neben diesen Höhepunkten des religiösen Lebens gewöhnliche Zeiten, da die nationalen Kriege ruhten. Schon Mose war aber nicht bloss der Führer des Volkes gewesen, wenn es galt, die Nation zu retten und sich der Feinde zu erwehren, er war es auch im gewöhnlichen Leben gewesen und hatte dem Volk in der Wüste Recht gesprochen und seine Ordnungen geschaffen. War Mose jetzt nicht mehr vorhanden, so kam doch in der von Jahwe durch Mose geschaffenen O r g a n i s a t i o n d e s V o l k e s das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke zum Ausdruck, und weil es keine für alle Zeiten in feste Formen gegossene Organisation war, so bedeutete die im Lande Kanaan durch den Uebergang zum Ackerbau notwendig gewordene Weiterbildung und Umgestaltung derselben keinen Bruch mit der Vergangenheit. Am besten zeigt sich diese Zurückführung der staatlichen Ordnung auf Jahwe darin, dass auch die Spitze, in welche diese Weiterentwicklung schliesslich auslief, nämlich das K ö n i g t u m, als eine Gabe Jahwes angesehen wurde. Es ist erst die Anschauung einer andern Zeit, welche in der Errichtung des Königtums einen Abfall von Jahwe findet (1 Sam. 8, 7; vgl. § 37). Die ältere Auffassung des Volkes Israel sah im Königtum keinen Widerspruch gegen Jahwe, Thora und Königtum stehen ihm als gleichwichtig in Parallele (Deut. 33, 4 und 5), König und Cultus gelten ihm für so notwendig, dass es ohne dieselben nicht leben zu können meint (vgl. Hos. 3, 4). Weil mit Israel sein Gott Jahwe ist, und unter ihm Königsjubel erschallt, kann man bei ihm kein Unheil erblicken und in ihm kein Elend entdecken (Num. 23, 21). Elohim darf man nicht lästern und einen Fürsten des Volkes nicht verwünschen (Ex. 22, 27); beides sind todeswürdige Verbrechen (Lev. 24, 11—15; 2 Sam. 16, 9; 19, 22; 1 Kön. 2, 8 f.; 21, 10). Der König ist mit dem Mal'ak zu vergleichen (2 Sam. 14, 17. 20), steht demnach zu Jahwe in naher Beziehung und gilt als sein Vertreter unter dem Volke. Er ist der Geweihte (נָזִיר Gen. 49, 26) und der Gesalbte Jahwes (מְשִׁיחַ יְהוָה 1 Sam. 24, 7. 11), was wie-

derum seine enge Verbindung mit Jahwe ausdrückt (vgl. S. 42, Anm 1). Die Israeliten sahen demnach im Königtum und in der staatlichen Ordnung, die es repräsentiert und gewährleistet, eine der grössten Segnungen Jahwes und führten die Entstehung desselben auf Jahwe zurück, der ihnen durch Samuel den ersten König Saul gab (1 Sam. 9, 27; 10, 1).

Wie der König, so waren auch seine Vorläufer von Jahwe seinem Volke gesandt, welche in den ersten Zeiten von der Eroberung des Landes an bis zur Gründung des Königtums in Israel aufstanden und ihm in den vielen Gefahren zur Erhaltung der Existenz und Ordnung verhalfen. Die Helden und Richter bewiesen, dass Jahwe mit Israel sei, ob sie nun zu Führern des Volkes durch einen Seher berufen wurden, oder ob erst der Erfolg zeigte, dass sie von Jahwe geschickt waren. Letzteres war, wie nachher bei David, bei Gideon der Fall, der darum auch nach seiner That auf weite Kreise des Volkes einen bedeutenden Einfluss ausübte und ein fast königliches Ansehen genoss. Dagegen hatte die Seherin Debora den Helden Barak zum Kampf gegen Sisera aufgerufen und in ihm, wie Samuel in Saul, den Mann entdeckt, der Israel aus der Not helfen sollte (Jud. 4). Es war nur natürlich, dass solche Helden auch nach vollendeter That in friedlichen Zeiten grosse Autorität besassen und so für die Ordnung im Innern von hoher Wichtigkeit waren.

Immerhin darf man sich nicht vorstellen, dass die Israeliten ein nach modernen Begriffen geordnetes Staatswesen bildeten. Auch das Königtum hatte kein in die Einzelheiten des gewöhnlichen Lebens tief eingreifendes Recht. Was dem König die Macht verlieh, war aber, dass in ihm der von Gott bestellte Führer gesehen wurde und dass er als solcher Gehorsam fand. Zu ihm konnte man kommen, dass er die Streitfragen entscheide und Recht spreche (2 Sam. 14 und 15). Im Uebrigen herrschte daneben grosse Freiheit. Doch konnte nicht jeder thun, was ihn gut dünkte. Denn neben diesen Helden, Richtern und Königen, die mit dem Schwert und der That bewiesen, dass Jahwe in Verkehr mit dem Volke stehe, gab es noch andere Personen, welche durch das Wort den Beweis hiefür (selbst auch Königen gegenüber, vgl. Nathan) leisteten. Und was an Organisation, sei es durch die Macht und das Ansehen jener Führer der Nation, sei es durch das Wort derer, die Jahwes Willen verkündeten, für die Ordnung des Staates und

für die socialen Verhältnisse zu Stande kam, galt als eine Gabe Jahwes und war darum ein Zeugnis seiner Fürsorge und seiner Gegenwart.

Wie wichtig gerade die Kundgebung Jahwes durch das Wort ist, sahen wir bereits bei der Betrachtung der altisraelitischen Jahwereligion (vgl. oben S. 70). Diese Seite der Tätigkeit Moses ist nicht ohne Fortsetzung geblieben. Ist es nicht ein Einzelner, welchem die gleiche Bedeutung, wie Mose, zugeschrieben werden dürfte, es ist eine ganze Reihe von Personen, die sein Werk weiter führen. Es sind alle diejenigen, die uns als *Seher*, *Propheten* oder *Priester* genannt werden und in verschiedener Weise Moses Aufgabe übernahmen, wenn sie sie auch nicht mit derselben Reinheit lösten. Schon ihre Namen weisen auf die Einmischung anderer Elemente hin, denn sie verdanken alle nicht der Jahwereligion ihren Ursprung. «Seher und Priester» gab es bereits in der altsemitischen Religion, «Prophet» aber ist sicher kanaanitischen Ursprungs, wie auch die Prophetenscharen dem eigentlichen Israel fremd waren und erst von den Kanaanitern auf Israel übergegangen sind (vgl. oben S. 95 f.). Diese Propheten kanaanitischen Schlags können hier nicht als Verkündiger des Willens Jahwes in Betracht kommen; erst wo sich einer unter ihnen über diese kanaanitische Stufe emporhob, dürfen wir ihn zu den hier zu besprechenden Männern zählen. Weiter ist zu berücksichtigen, dass auf der Stufe der Volksreligion den Propheten noch manches von den Sehern anhaftet, was dann erst die Propheten des 8. Jahrhunderts ganz abgestreift haben, deren erster (Amos 7, 14) aber auch den Prophetennamen ablehnt. Dieses Gemisch von alter Seherart und ächtem Prophetentum tritt uns bei Debora und Samuel deutlich entgegen. Debora wohnt unter einer heiligen Palme, wo sie also offenbar in allen möglichen Angelegenheiten Rat erteilte, aber ihr Wort schlägt auch in ganz Israel ein, wenn sie als eine Mutter in Israel sich erhebt (Jud. 5, 7). Samuel, der Seher zu Rama, wird angegangen, wenn Eselinnen sich verlaufen haben, aber sein Wort giebt Israel auch den ersten König (1 Sam. 9). Nicht anders erscheint Elisa in den Prophetenerzählungen (vgl. 2 Kön. 4 und 6 mit 2 Kön. 9) und Ahia noch in den deuteronomistischen Abschnitten der Königsbücher (1 Kön. 11, 29 ff. und 14, 1 ff.).

So hilfreich die Propheten und Seher in den Verlegenheiten

des Lebens mögen gewesen sein und so folgenreich ihr Eingreifen in die Geschichte war, den Priestern kam eine ebenso grosse Bedeutung zu. Nur dürfen wir uns darunter nicht solche vorstellen, welche den Opferdienst zu versehen hatten. Das war nicht ihre ursprüngliche Aufgabe, war auch jetzt noch lange nicht ihr Hauptgeschäft. Sie hatten die Thora (Weisung) im Namen Jahwes zu erteilen, an dessen Heiligtum sie standen. Das bringt sie vielmehr in enge Beziehungen zu Mose, der am Anfang das Volk Israel leitete, und zeigt, dass sie ursprünglich von den Sehern und Propheten nicht so gar verschieden waren (s. S. 53 ff. u. 84 f.). Der ganze Unterschied bestand wohl darin, dass letztere unabhängig waren von dem Heiligtum Jahwes, während die «Priester» an die heilige Stätte als Hüter derselben gebunden waren. Wie fliessend die Grenzen in der alten Zeit waren, kann die Gestalt Samuels zeigen, der nicht nur Seher und Prophet genannt (1 Sam. 3, 20; 9, 9. 11), sondern auch als Diener im Heiligtum unter den Augen Elis dargestellt wird (1 Sam 2, 11. 18). Gerade die feste Stellung, welche die Priester einnahmen, verhalf diesen Priestergeschlechtern zu Ansehen und Einfluss, besonders wenn sie an grösseren Heiligtümern standen, die durch das Alter irgend eines heiligen Gegenstandes berühmt waren, wie das Geschlecht Elis in Silo bei der Jahwelade, dessen Ursprung sogar in die ägyptische Zeit zurückreichen soll (1 Sam. 2, 27 f.). Dass die Priester nachmals auf einen Stamm, auf Levi, zurückgeführt werden, hat in der Geschichte keinen sicheren Halt; denn dieser Priesterstamm tritt uns nirgends in den alten Quellen entgegen. Der Priestercodex hat erst, was das Resultat einer langen geschichtlichen Entwicklung war, in die mosaische Zeit zurückverlegt, aus welcher uns aber nur Josua als Hüter im Zelte der Jahwelade bekannt ist (Ex. 33, 11). Möglich war aber diese Projection in die Tage Moses nur deshalb, weil man schon in alter Zeit den Priester לֵוִי «Leviten» nannte (Jud. 17, 7; Ex. 4, 14)[1] und sonst der Stamm Levi aus der Geschichte verschwunden war, dem im übrigen keine besonders priesterlichen Eigenschaften nachge-

[1] Auch Mose stammt aus dem Geschlechte Levi nach Ex. 2, 1 und von ihm leiten sich später die Priester von Dan ab (Jud. 18, 30). Nicht so sicher ist der Sinn von Deut. 33, 8 zu bestimmen, obschon auch hier Mose direct oder indirect durch Aaron (vgl. Ex. 32) mit Levi in enge Beziehung gesetzt wird.

rühmt werden (Gen. 34, 25 ff.; 49, 5–7). Ob man gerade gerne die versprengten Reste des Stammes Levi zu Hütern in den Heiligtümern anstellte und dies die Bezeichnung des Priesters als eines Leviten erklären kann, oder ob irgend auf anderem Wege diese Uebereinstimmung im Namen zwischen Leviten und dem untergegangenen Stamm Levi entstanden ist, ist nicht mehr auszumachen; aber die Uebereinstimmung hat jedenfalls dem Priestercodex seine Darstellung der alten Geschichte erleichtert.

Wichtiger aber als die Verfolgung der Geschichte des Priestertums ist es für unsern Zweck zu zeigen, wie noch lange das Erteilen der Thora als die Hauptaufgabe der Priester galt und wie viel in dieser Hinsicht Israel diesen Männern verdankte. Im Segen Moses (Deut. 33, 9 und 10) wird es noch von den Priestern gerühmt, dass sie sich an Jahwes Gebot hielten und sein Gesetz bewahrten, und als ihre Aufgabe bezeichnet, Jakob seine Rechte und Israel seine Weisung zu lehren. Ja, noch viel später kennt das Buch Maleachi die frühere Uebung des Priesters: «Wahrhaftige Weisung war in seinem Munde, und kein Falsch war auf seinen Lippen zu finden; in Unsträflichkeit und Geradheit wandelte er nach Gottes Willen und hielt viele von Ungerechtigkeit ab» (Mal. 2, 6). Die Thora, welche die Priester erteilten, war nicht die Mitteilung eines geschriebenen codificierten Gesetzes, ein solches hatten sie von Mose nicht erhalten; aber sie sollten, wie er und im Anschluss an die von ihm gegebenen Rechtssprüche, überall den Entscheid Jahwes erteilen und Moses Werk fortführen. Wie darum Mose der Vertreter Gottes genannt wird (Ex. 18, 19), so entscheiden die Priester in strittigen Fällen im Namen des hinter ihnen stehenden Gottes (Ex. 22, 7. 8; vgl. 1 Sam. 2, 25).

Das Gebiet, in welchem ihre Entscheidung eingeholt wurde, kann nicht als ein enges angesehen werden. Es hat gewiss alles umfasst, was das Leben der Israeliten mit sich brachte, und manches, was wir Wahrsagung nennen und auch in Israel später so genannt wurde, war nicht ausgeschlossen, wie auch die Art und Weise, auf welche der Wille Jahwes ermittelt wurde, an diese Künste erinnert (vgl. das Loswerfen). Der Priester stand als ein väterlicher Ratgeber den Israeliten gegenüber; er wird darum wohl auch «Vater» geheissen (Jud. 17, 10; 18, 19), wie die Seherin Debora «eine Mutter in Israel» heisst (Jud. 5, 7). Bedeutsam aber ist, dass die Entscheidung über Recht und Unrecht als das wichtigste

Gebiet der Bethätigung der israelitischen Priester in der alten Zeit angesehen wurde, und nicht die Entscheidung über Fragen des Cultus. Gerade darin erweist sich einerseits die ethische Kraft, welche der Jahwereligion innewohnte, wie andererseits der enge Zusammenhang, welcher zwischen den Priestern und Mose besteht. Als einen Ausfluss dieser priesterlichen Tätigkeit, die anfangs nur mündlich die Weisungen Jahwes überlieferte und weiterbildete, haben wir die Ordnung der socialen Verhältnisse, die Rechte und Bestimmungen, anzusehen, welche das sogenannte Bundesbuch Ex. 21, 1—23, 13 aufzeichnet.[1] Diese Ordnung, die möglichst einfach ist, ist nicht etwas einzigartiges und Israel eigentümliches: der Orient kennt schon viel früher ähnliche Satzungen, wie das jüngst aufgefundene Hammurabi-Gesetz (um 2200 v. Chr entstanden) beweist. Das Bundesbuch zeigt aber die israelitische Anwendung und Ausgestaltung der dem Orient gemeinsamen Rechtsgrundsätze. lässt also deutlich den Geist erkennen, in welchem die Priester ihre Entscheidungen trafen, und gestattet so eine Beurteilung der Richtung, die sie verfolgten. Diese geht auf das Humane, wie sich besonders bei der Einschränkung des Rechtes der Blutrache auf den eigentlichen Mörder (Ex. 21, 12. 13) und in den Bestimmungen über das Verhalten gegen Arme und Fremde (22, 20—26; 23, 6—9), namentlich auch in der Verordnung, den Ertrag des Landes im siebenten Jahr den Armen zu überlassen (23, 11, vgl. auch 23, 12), kundgiebt. Das Bundesbuch erhebt aber nicht den Anspruch, nun das Ende der Ordnungen und Weisungen Gottes zu sein; es war auch offenbar nicht zu diesem Zwecke verfasst, und der Zug auf das Humane, sowie die weitere Entwicklung des Volkes bewahrten die Israeliten davor, auf diesem Punkte stehen zu bleiben. Es war noch nicht vergessen, dass Jahwe ein lebendiger Gott sei, der sich in der Geschichte kundthut. Ihm verdankte man, wie die Aufrechthaltung der nationalen Existenz, so die Ausgestaltung der socialen Ordnung, aber man sah die letztere nicht für unverbesserlich an. Dieses Bewusstsein hielt Jahwe selber lebendig, wenn er irgend seinen Zorn über das Böse durch Unglück oder Plagen kundgab, die er über das Land verhängte und die nun neue Weisungen Gottes erforderlich machten. Ueberhaupt ist zu

[1] Vgl. Gerhard Förster Das mosaische Strafrecht, 1900, S. 52 und 60—66.

sagen, dass man über Jahwes Wesen und seinen Willen keine abgerundete Vorstellung besass und sich keine bestimmte Anschauung, abgesehen davon, dass er der Gott des Volkes Israel sei, gebildet hatte. Man schrieb ihm darum auch noch unbedenklich zu, was eine spätere Zeit auf eine andere Ursache zurückführen zu müssen meinte (2 Sam. 24, 1 vgl. mit 1 Chron. 21, 1).

§ 27.

Die heiligen Stätten.

Konnte der Krieg nur zu Zeiten und die nationale und sociale Ordnung nur mittelbar den Verkehr Jahwes mit dem Volke darstellen, so war es begreiflich, dass noch eine andere Verbindung gesucht wurde. Zudem war es von Alters her der Cultus gewesen, durch den man die Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen glaubte, und jetzt stand man in einem Lande, wo sich die zahlreichsten heiligen Stätten befanden. Mochte darum auch Mose keine Opfer gefordert haben, die Israeliten waren sich im gewöhnlichen Leben lange nicht durch die Zugehörigkeit zu dem Volke Jahwes und durch die Innehaltung seiner socialen Ordnungen des Verkehres mit Jahwe so bewusst, dass sie den Cultus hätten entbehren können; von einer Anbetung im Geist und in der Wahrheit hatten sie noch keinen Begriff.

Wir finden darum in Israel eine grosse Menge von heiligen Stätten. Das alte Gesetz (Ex. 20, 24) bestimmt in dieser Hinsicht: An jeder Stätte, wo ich mich einmal offenbaren werde, will ich zu dir kommen und dir Segen verleihen. Damit ist am besten characterisiert, wie es in dieser Hinsicht in Israel aussah. Der Cultus war nicht an ein bestimmtes einziges Heiligtum gebunden. Die Vorstellung von der Stiftshütte als beständiger und alleiniger Wohnung der Bundeslade ist erst aus späterer Zeit, als man nur von einem einzigen Tempel als Wohnsitz Gottes wusste, aus der Zeit des Serubbabelschen Tempels in die Urzeit zurückgetragen, gerade wie die damals herrschende Vorstellung von dem alleinigen Priestertum Levis. Die historischen Bücher geben uns ein ganz anderes Bild von den gottesdienstlichen Zuständen. Es gab Verehrungsstätten, Höhen

(במה vgl βωμός) genannt[1], gewöhnlich auf Anhöhen gelegen, wo man sich der Gottheit näher dachte, in allen Teilen des Landes, viele nach den späteren Erzählungen durch göttliche Offenbarungen an die Erzväter im Sinne von Ex. 20, 24 legitimiert. Solche Cultstätten sind im Ostjordanlande Mizpa Gilead (Jud. 11, 11), im Norden Lajisch oder Dan (18, 29 ff.), im mittleren Lande Mizpa (Jud. 20, 1; 1 Sam. 7, 6. 11; 10, 17), Bethel (Jud. 20, 26. 27; 21, 2; 1 Sam. 10, 3; 2 Kön. 23, 15), Gibeon (1 Kön. 3, 4), Rama (1 Sam. 7, 17; 9, 12 ff.), Gilgal (1 Sam. 10, 8; 11, 15; 13, 8 ff.; 15, 21), Nob (1 Sam. 21, 2), im südlichen Teile Bethlehem (1 Sam. 20, 6. 29), Hebron (2 Sam. 5, 1 ff.; 15, 7), Beerseba (Gen. 21, 33). Früh schon ist wohl an dem einen oder andern Orte ein fester Bau gegründet worden, wie das von Silo nicht zu bezweifeln ist (1 Sam. 1, 9; 3, 15; 4, 18). Dieser Zustand blieb, so lange Israel und Juda bestanden. Der Tempel zu Jerusalem änderte nichts an dieser Lage; es waren ganz andere Umstände, als der blosse Bau desselben, welche schliesslich dazu führten, ihm die alleinige Heiligkeit zu verschaffen. Lange Zeit galt er als ein Heiligtum neben andern; in Israel und in Juda blieben die Cultstätten unangefochten. Wie Amos und Hosea die israelitischen Cultstätten erwähnen (Am. 7, 9; Hosea 19, 1 f.; 12, 12), so kennt Micha (1, 5) die judäischen und berichtet noch Jeremia, wie jede Gasse in Jerusalem ihren Altar hatte (11, 13)[2], und es ist der stereotype Vorwurf, den die deuteronomische Redaction der Königsbücher gegen alle Könige erhebt, dass sie die Höhen nicht wegthaten bis auf Josia, der eben erst von ihrer Illegitimität wissen konnte, weil erst das zu seiner Zeit entstandene Deuteronomium dieselben verwarf. Auch hat in alter Zeit der Tempel zu Jerusalem nicht einmal die erste Stelle unter den gleichberechtigten Cultstätten eingenommen; denn während aus den entferntesten Teilen des Landes nach Beerseba, Dan und Gilgal gewallfahrtet wird, ist uns nichts dergleichen über den salomonischen Tempel berichtet.

Diese Pluralität der Opferstätten erklärt sich nicht etwa nur aus der Zersplitterung der Nation oder der Zerrüttung in der Richterzeit;

[1] Nach der Inschrift des Königs Mêscha‘ ist es wahrscheinlich, dass במה einfach « Heiligtum », « Tempel » bedeutet vgl. Z. 3 (Smend und Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, 1886).

[2] Ebenso gab es nach Mêscha‘inschrift Z. 17. 18 in Nebo einige אראלים also mehr als eine Cultstätte Jahwes.

sondern jede kleinere oder grössere Ortschaft (vgl. z. B. Rama 1 Sam. 9) hatte ihr eigenes Heiligtum, bei dem die öffentlichen Angelegenheiten beraten, Feste gefeiert und jedes gemeinschaftliche Unternehmen mit Opfern geweiht wurde. Zudem übernahm man einfach die heiligen Stätten des Landes; Jahwe verdrängte an ihnen die Baale. Wir haben uns diese Cultstätten ursprünglich möglichst einfach zu denken. Oben auf dem Hügel, an dessen Abhang auf halber Höhe das Dorf sich befand, war die Bâmâ, die Opferstätte, wie sich aus der Schilderung 1 Sam. 9, 11 ff. ergiebt. Zu einer solchen Opferstätte genügte ein natürlicher Stein (Jud. 6, 20 ff.; vgl. 1 Sam. 14, 33) oder auch wohl einzeln oder in einer Gruppe beisammen stehende Bäume (vgl. noch Hos. 4, 13: «Auf den Berggipfeln schlachten sie und auf den Hügeln räuchern sie, unter den Eichen und unter den Pappeln, unter den Terebinthen, weil ihre Schatten so lustig»). War auch dies nicht vorhanden, so konnte man sich eine Opferstätte durch Aufschichtung von Erde oder von Steinen herstellen, aber durfte dazu weder behauene Steine verwenden, noch irgendwo Stufen anbringen, musste also alles vermeiden, was menschliche Kunst und Cultur verraten konnte (Ex. 20, 24 f.).

Bei dieser natürlichen Einfachheit ist es nicht lange geblieben. Bald vergass man, dass die Opferstätte der eigentliche Wohnsitz des Numens war, das man verehrte, und dass man gerade aus diesem Grunde die Steine nicht behauen sollte, um das Numen nicht zu vertreiben. Opferstätte und Wohnsitz der Gottheit wurden unterschieden. Als solcher wurde zum Ersatz des heiligen Baumes ein Baumstamm (אֲשֵׁרָה, heiliger Pfahl) aufgepflanzt, oder eine Steinsäule (מַצֵּבָה) errichtet. Es war das eine alte Sitte (vgl. oben S. 33 ff.), die die Israeliten bei den Kanaanitern wiederfanden. Oft waren Masseben[1] und Ascheren neben einander (z. B. 1 Kön. 14, 23); auch wurden die Masseben nun einigermassen kunstvoll be-

[1] חַמָּנִים, wie solche Säulen auch heissen (Jes. 17, 8; 27, 9; Hes. 6, 4. 6; Lev. 26, 30; 2 Chron. 14, 4 und 34, 4. 7), scheinen eine spätere Species der Malsteine zu bezeichnen (denn auch die Stellen in Jesaja sind späteren Datums). Sie möchten wohl am ehesten mit dem phönizischen בעל חמן (*Baal Hammon*) zusammenhangen und in späterer Zeit von den Phöniziern übernommen sein vor dem Ende des Zusammenbruchs des judäischen Staates. Es waren wohl Spitzsäulen, die dem Baal Hammon, resp. dem Sonnencult geweiht waren. Vgl. PIETSCHMANN, Geschichte der Phönizier, 1889, S. 213 f.

arbeitet (vgl. Hos. 10, 1): «Je besser es ihnen im Lande erging, desto schönere Masseben stellten sie her»), wie denn auch bald aus der Schlachtstätte (מִזְבֵּחַ) der Altar wurde, auf dem nicht mehr geschlachtet, sondern nur die Gott dargebrachten Teile des Opfers niedergelegt wurden, und der auch bald nicht mehr so einfach aussah, wurde doch das Blut an seine Hörner gesprengt (vgl. Am. 3, 14).

An manchen Cultstätten genügten heilige Bäume oder Ascheren und Masseben nicht, es kamen dazu noch andere Darstellungen des Numens der heiligen Stätte; man hatte auch eigentliche Jahwebilder. Die ältere Sitte war auch hier, dass man möglichst einfache Bilder hatte, und die aus Metall, Silber und Gold gegossenen Bilder galten als verboten (Ex. 34, 17; vgl. 20, 23), während man solche aus Holz nicht beanstandete. Doch deutet der Namen אֵפֹד (vgl. oben S. 35 f.) darauf, dass schon früher diese Bilder einen Ueberzug erhielten, war es nun ein kostbares Kleid oder ein Ueberzug aus Silber oder Gold (vgl. Jud. 8, 27; 17, 4 f.), ja dass eigentlich gegossene Bilder sich fanden (vgl. Ex. 32; 1 Kön. 12. 28). Ueber die Gestalt dieser Bilder lässt sich nur sagen, dass darunter die Stierbilder einen hervorragenden Platz einnahmen (vgl. 1 Kön. 12, 28; Hosea 8, 5 f.; 10, 5; 13, 2). Diese Form ist höchst wahrscheinlich kanaanitischen Ursprungs, da sicher der Stier das Symbol Baals war. Ob man die eherne Schlange hier anreihen darf, bleibt zweifelhaft; Mose soll sie zwar in der Wüste gegossen haben (Num. 21), damit der Aufblick zu ihr den Israeliten Heilung bringe, und bis auf die Tage Hiskias, der sie in Stücke schlagen liess, wurde ihr geräuchert (2 Kön. 18, 4 [1]. Wahrscheinlicher ist, dass Bilder in menschenähnlicher Gestalt vorkamen, wie dies von dem Teraphim in Davids Hause anzunehmen ist (1 Sam. 19, 13 ff.). Auffallend aber ist, dass an einer heiligen Stätte nicht bloss ein einziges Bild sich fand (Jud. 18, 14 ff.), wie auch in Hosea 3, 4 Ephod und Teraphim nebeneinander erwähnt sind. Das wird sich am besten daraus erklären, dass der Teraphim als

[1] An kanaanitischen Einfluss ist hier kaum zu denken, da die Schlange überhaupt als dämonisches Tier betrachtet wurde. Man vergleiche, was oben S. 32 über die Seraphim gesagt ist, und denke an die Rolle, welche die Schlange in Gen. 2 spielt. Uebrigens galt nach Pietschmann a. a. O. S. 227 die Schlange auch den Phöniziern als ein besonders heiliges Geschöpf, dem weder Krankheit noch Alter etwas anzuhaben vermöge.

altehrwürdiges Jahwebild erhalten blieb und in besonderen Fällen beim Befragen der Gottheit neben dem neueren Ephod gebraucht wurde.

Wo an einer heiligen Stätte kein Gottesbild war, wo sich bloss ein heiliger Baum, oder eine Opferstätte mit Massebe oder Aschere daneben (Deut. 12, 2; 16, 21 f.) befand, da war ein Gotteshaus unnötig, es genügte zur Aufnahme der Opfernden eine לִשְׁכָּה Halle, wie wir sie auf der Bama zu Rama finden (1 Sam. 9, 22). Wo jedoch ein Gottesbild vorhanden war, so konnte es schwerlich ohne ein Haus bleiben, das primitivste war wohl die Lade, die aber kaum genügte. Anfangs wird man ein Zelt aufgespannt haben (אהל מועד), wie auch David ein solches zu Jerusalem für die Jahwelade errichtete (2 Sam. 7, 2). Aber wenn es auch ein festeres Haus war, so blieb es nur bestimmt zur Aufnahme des Bildes, sowie des Hüters desselben (Ex. 33, 11, vgl. 1 Sam. 3, 3). Ferner mochten darin auch die Weihgeschenke untergebracht werden, wie das Schwert Goljats (1 Sam. 21, 10). Wie Salomo beim Bau des Heiligtums auf Zion fremde Tempel zum Vorbild nahm, ist bereits oben (S. 97) erwähnt worden.

Viel gefährlicher und anstössiger als die Uebernahme dieses mehr oder weniger ursprünglich kanaanitischen Cultusapparates musste für die Jahwereligion sein, dass auch in Israel als Zubehör der Heiligtümer weibliche und männliche Kedeschen d. i. «Geweihte» (קָדֵשׁ, auch כֶּלֶב Deut. 23, 19, und קְדֵשָׁה) vorkamen, welche sich zu Ehren der Gottheit preisgaben und den Ertrag, den sie aus ihrem Gewerbe zogen, den «Hurenlohn» und das «Hundegeld», dem Heiligtum zuwandten (vgl. Deut. 23, 19; Hos. 9, 1; Micha 1, 7). Sie fanden sich nicht nur im Nordreiche (Am. 2, 7; Hos. 4, 14), sondern hatten selbst beim Tempel zu Jerusalem ihre Wohnungen (2 Kön. 23, 7 vgl. 1 Kön. 14, 24; 15, 12; 22, 47 und Gen. 38, 21 f.). Das Deuteronomium sieht es noch für nötig an zu erklären, dass solches Treiben in den Augen Jahwes ein Greuel ist (Deut. 23, 18). In der That schlug dieses Hierodulenwesen der ächten Jahwereligion geradezu ins Gesicht.

Heilige Stätten waren überall im Lande Palästina möglich, und zwar nicht nur auf Höhen; sondern, wie für die altsemitische Religion bereits die heiligen Quellen erwähnt wurden, fanden sich auch im Lande Kanaan Cultusstätten am Wasser. Bekannt sind die beiden heiligen Quellen bei Jerusalem: die Rogelquelle mit

dem Schlangenstein (1 Kön. 1,9), welche vielleicht mit der Drachenquelle (Neh. 2, 13) identisch ist, auf alle Fälle aber merkwürdig an die eherne Schlange im Tempel erinnert, ferner die Gichonquelle (1 Kön. 1, 38); ob mit dem in der Nähe sich befindenden «Zelt» das Zelt über der Jahwelade oder ein besonderes in unmittelbarer Nähe der Quelle zu suchendes gemeint sei, mag dahingestellt bleiben. Ferner sind die Wallfahrtsorte Dan und Beerseba berühmt (vgl. Amos 8, 14), von denen der erste an der dortigen Jordanquelle liegt, während der andere wohl seinen Namen hat von den sieben dort befindlichen Quellen resp. von der so viel Wasser wie sieben spendenden Quelle.[1]

§ 28.

Die Cultusübung.

Mannigfache Einwirkungen der kanaanitischen Religion auf die Anschauung der Israeliten in Bezug auf die Cultusstätten und ihren Apparat sind uns im vorigen Paragraph entgegengetreten; noch deutlicher zeigt sich diese Einwirkung in Bezug auf die Cultusübung. In der altisraelitischen Jahwereligion spielte das Opfer keine grosse Rolle; aber das israelitische Volk kam in Kanaan dazu, in der Cultusübung die wichtigsten Pflichten des Gottesdienstes erfüllt zu sehen. Auch die Anschauung von der Bedeutung des Opfers hat eine Wandlung durchgemacht. Was Israel aus dem semitischen Heidentum übernommen hatte, war die Anschauung, dass das Opfer eine sacramentale Communion des Opfernden mit der Gottheit bedeute, dass es das lebendige Band zwischen beiden feststelle oder bekräftige. Dieser ursprüngliche Sinn erfährt eine nicht unwichtige Verschiebung, die erst eine häufige Wiederholung des Opferns angezeigt erscheinen lässt. Nach wie vor soll durch das Opfer die Verbindung zwischen Gott und den Verehrern aufrecht erhalten werden; aber der Gedanke, dass dies durch den gemeinsamen Genuss von derselben Speise geschehe, tritt vor dem

[1] Vgl. Nöldeke Sieben Brunnen in Archiv für Religionswissenschaft 1904, S. 340—343, und Wellhausen ebendort 1905, 154 f., dazu auch die deutschen mundartlichen Schimpfworte: «Sibechätzer» = Erzketzer und «Sibesiech» = Erzsiech d. h. Erzfluchbeladen bei Em. Friedli Bärndütsch als Spiegel bernischen Volkstums I, 1905, S. 360. 441. 575.

andern zurück, dass das Opfer eine Gabe sei, die man Gott darbringe, um seine wohlwollende Stimmung sich zu verschaffen oder zu erhalten. Darum lautet auch das Gebot: «Nie soll man mit leeren Händen vor Gottes Angesicht treten» (Ex. 34, 20 vgl. 23, 15; Deut. 16, 16). Δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας. Man wollte mit der Gabe seinen Gott erfreuen, sei's ihn zu besänftigen, wenn man seinen Zorn vermutete, sei's ihm zu danken, wo man seine Wohlthaten erfahren hatte, sei's ihn günstig zu stimmen für die Erhörung einer Bitte, wie man in gleicher Absicht dem König seine Gabe darbringt (1 Sam. 10, 27; 1 Kön. 5, 1). Das Opfer heisst darum auch, wie das Huldigungsgeschenk und der Tribut an den König, ganz allgemein מִנְחָה Mincha und das Darbringen desselben הִגִּישׁ oder הִקְרִיב (vgl. Jud. 3, 17 f.). Diese Auffassung, welche Jahwe den Namen «König» einbringt, hat Israel erst in Kanaan gelernt; dies zeigt sich auch darin noch, dass später Mincha nur Bezeichnung des unblutigen Opfers, also hauptsächlich der cerealen Opfergaben, war, welche die Israeliten, als sie Ackerbau trieben, darbringen konnten.

Das Material des Opfers bildete das Essbare. Die Gottheit geniesst das Dargebrachte, und die Darbringer sind die Gäste, welche zur Mahlzeit eingeladen sind und essen, trinken und sich freuen vor Jahwe. Die alte Sitte der Communion wirkte soweit nach, dass man der Gottheit die Gabe nicht allein überliess; und das erforderte, dass man Essbares opferte und zwar in der Zubereitung, wie sie die Menschen gewohnt waren. Darum giebt man dem Mehl Oel bei und darf niemals das Salz vergessen (Lev. 2, 1. 13). Man opfert Brot als die gewöhnlichste Speise (vgl. לֶחֶם פָּנִים und Amos 4, 5), und ebenso Wein, der Gott und Menschen erfreut (1 Sam. 10, 3; Jud. 9, 13 vgl. Num. 15, 5). Das Fleisch war in der alten Zeit gekocht, erst später wurde es gebraten. Dagegen ist auffallender Weise Honig ausgeschlossen (Lev. 2, 11) und auch von Milch als Gott dargebracht ist niemals die Rede. Es wird das letztere den gleichen Grund haben, wie die Sitte, dass Gazelle und Hirsch, obwohl sie nicht als unreine Tiere galten (Deut. 14, 4. 5), nicht geopfert wurden (vgl. Deut. 12, 15. 22). Die Nomaden leben von Milch und dem wenigen Wildpret, das sie sich zu verschaffen wissen[1]; das war die gewöhnliche Nahrung

[1] Schon Plinius Hist. nat. VI, 161 sagt, *nomadas lacte et ferina carne vesci* (W. R. Smith I[2], S. 223, deutsche Ausg. S. 168).

der Israeliten, bevor sie zum Ackerbau übergingen. Diese gewöhnlichste Speise konnte in Kanaan nicht als Opfer dienen, weil sie auch vorher nicht dazu diente. Bei Beduinen giebt es wenig religiöse Gebräuche; das Schlachten eines Haustieres war für sie etwas Seltenes und darum ein Fest und dies allein hatte gottesdienstlichen Charakter (vgl. W. R. Smith, The Old Test[2] S. 250; deutsche Ausgabe S. 233). Ueber den Grund der «Unreinheit» gewisser Tiere ist schon früher (S. 29) die Rede gewesen; wenn sie aber den Israeliten verboten waren, so waren sie naturgemäss auch vom Altar Jahwes ausgeschlossen (Deut. 14; Lev. 11).

Ueber die *Art und Weise* wie über die *Zeit* der Darbringung der Opfer bestanden keine Vorschriften. Man konnte opfern, wann man wollte, bei Ankunft eines Gastes u. s. f., wenn man schon für gewöhnlich sich an die üblichen Mahlzeiten wird gehalten haben (vgl. 2 Kön. 16, 15). Auch die Opfergebräuche waren sehr mannigfaltig und bei vielen im A. T. aus alter Zeit erzählten Opfern äusserst einfach und naturwüchsig. Darunter stammen gewiss manche aus ältester Zeit her, so das Salben resp. Einreiben des Steines (Massebe) mit Fett und das Ausfliessenlassen des Blutes auf den heiligen Stein (vgl. oben S. 42 f.). Auch von den Vorbereitungen auf eine heilige Feier, wie Ausziehen der Sandalen, Anlegen frischer Kleider u. s. w., war schon früher die Rede (s. S. 38 ff.). Sehr lehrreich ist die Erzählung von dem Opfer, das Gideon dem Mal'ak Jahwes darbringt (Jud. 6, 18 ff.); sie zeigt, wie primitiv es dabei zugehen konnte, und wie man sich wirklich das Opfer als Speise der Gottheit dachte. Das Opfer heisst darum auch noch Lev. 3, 11 «Feueropferspeise für Jahwe». Aehnlich hat man zu denken vom לחם הפנים «Schaubrot», das vor Jahwe aufgelegt und nach einiger Zeit durch frisches ersetzt wurde (1 Sam. 21, 5 ff.). An Stelle Jahwes, der wenigstens den Duft von dem frischgebackenen Brote geniessen konnte, wurde es dann von geheiligten Personen gegessen. Wahrscheinlich eine etwas spätere Stufe stellt es dar, wenn die Gabe auf dem Altar vom Feuer verzehrt wurde. Jud. 6, 21 schlägt die Flamme aus dem Fels hervor, auf welchen Gideon sein Opfer hingelegt hat (vgl. 1 Kön. 18, 38 und Lev. 9, 24); sonst müssen natürlich die Menschen das Feuer selber anfachen, um das Opfer in Rauch und Duft aufgehen zu lassen (קִטֵּר z. B. Am. 4, 5: Hos. 4, 13). Auf diesem Wege wird das Opfer zu einem «lieblichen Geruch»

(רֵיחַ הַנִּיחֹחַ Gen. 8, 21) für Jahwe. Dass man noch eigens Weihrauch beigemischt hat, um den Wohlgeruch zu verstärken, ist von Jeremia bezeugt (Jer. 6, 20; 17, 26; 41, 5).

Der Charakter der Opferfeste war gewiss von Alters her, wenn nicht ganz besondere Anlässe vorlagen, ein fröhlicher. Noch das Deuteronomium will denselben nicht zerstören, und mehr denn eine Stelle lässt uns erkennen, dass man bei den Opfern sich einem recht frohen Treiben hingab. Das kann uns schon (1 Sam 1, 14) der Verdacht Elis gegen Hanna zeigen; auch später war es nicht anders, nicht einmal beim Tempel zu Jerusalem (Jes. 28, 8), geschweige denn bei den nordisraelitischen Heiligtümern (Am. 2, 8; Hos. 9, 1 ff.).

Von einem besonderen Stand, der zur Darbringung der Opfer allein berechtigt gewesen wäre, hören wir nichts. Der Familienvater, der Dorf- oder Gauälteste konnte den Opfern vorstehen; die Priester hatten, wie wir gesehen, andere Aufgaben, wenn sie auch ein Recht hatten, einen Teil von den dargebrachten Gaben zu beanspruchen (1 Sam. 2, 12 ff.; 21, 5 ff.). Immerhin werden an den grösseren Heiligtümern oder an dem des Königs besondere Beamte damit beauftragt gewesen sein, die dort im Namen des Königs darzubringenden Opfer für gewöhnlich zu besorgen. Nach Hesekiel 44, 6 ff. waren es sogar unbeschnittene Fremde, die am Tempel zu Jerusalem beim Schlachten der Opfer mithalfen; und wenn der Chef der königlichen Leibgarde den Titel רַב טַבָּחִים «Oberschlächter» trägt (2 Kön. 25, 8), so ist es doch möglich, dass er eher vom Schlachten der Tiere für den königlichen Tisch, als vom Schlachten der Menschen den Namen bekommen hatte (vgl. 1 Sam. 9, 23 f.). Am königlichen Heiligtum waren am allerehesten solche Diener notwendig, weil hier regelmässig geopfert wurde, vgl. עֹלַת הַבֹּקֶר das Vormittagsbrandopfer und מִנְחַת הָעֶרֶב die Nachmittagsmincha (2 Kön. 16, 15, vgl. 1 Kön. 18, 29 und Amos 4, 4).

Während מִנְחָה ursprünglich ganz allgemein jedes Opfer unter dem Gesichtspunkt, dass es eine Gabe sei, bezeichnen konnte, bekam es später die Bedeutung des cerealen oder vegetabilischen Opfers, des sogenannten Speisopfers; es bestand dann besonders aus Mehl oder ungesäuerten Kuchen, und war begleitet mit einem Gussopfer נֶסֶךְ, das gewöhnlich aus Oel und Wein bestand. War das Opfer animalischer Natur, so hiess es einfach זֶבַח, eigent-

lich Schlachtung. Das war die ältere Form des Opfers (vgl. den Namen מִזְבֵּחַ «Schlachtstätte» für Altar S. 42 f.); zuerst kamen wohl nur das Blut und das Fett, dann auch die Eingeweide auf den Altar, während das Fleisch von den Darbringern verzehrt (1 Sam. 9, 23 f. und 16, 2 ff.) und auch der Priester mit einem Anteil bedacht wurde. Wenn man dem Altar auch Fleisch übergab, so wirkte hier gewiss schon die neue Auffassung eines Tributes an Jahwe mit, um so mehr, als das Fleisch gekocht der Flamme übergeben wurde (Jud. 6, 19, vgl. 1 Sam. 2, 12 ff.). Derjenige Teil, der auf den Altar gebracht wurde, hiess in solchem Fall עֹלָה, dies ist aber der terminus technicus geworden für ein Opfer, bei welchem das ganze Tier auf den Altar kommt, resp. verbrannt wird (1 Sam. 7, 9). Solche Ganzopfer oder Brandopfer (wie man ungenau sagt), *holocaustum* (עֹלָה oder כָּלִיל genannt), kamen vor, wo mehrere Tiere miteinander geschlachtet wurden, waren also nur ein Stück der ganzen Opferung. Man konnte dann wohl von עֹלָה וּזְבָחִים reden; aber der Sinn war derselbe; das verbrannte Opfer bildete die eigentliche Gabe an Jahwe, die übrigen wurden als von Jahwe an seine Gäste abgetreten angesehen. Für ein cereales Opfer kommt ausser מִנְחָה der Ausdruck תּוֹדָה Dankopfer (Am. 4, 5) vor; ebenso wird für זֶבַח der Ausdruck שֶׁלֶם (Amos 5, 22) gebraucht oder zur näheren Bezeichnung dem זֶבַח beigefügt (זֶבַח שְׁלָמִים oder זְבָחִים שְׁלָמִים Ex. 24, 5). Ob dadurch das Schlachtopfer auch als Dankopfer, in dem man Jahwe gewissermassen erstattet, was er gegeben hat, resp. ein Gelübde bezahlt (vgl. *schillem*), oder als Friedopfer bezeichnet werden soll, durch das das rechte Verhältnis zwischen Jahwe und seinen Verehrern hergestellt wird, ist nicht auszumachen. In letzterem Falle würde die alte Auffassung der Opfer noch unmittelbar zum Ausdruck kommen.

Bisweilen wurde die עֹלָה allein dargebracht, ohne dass andere Opfertiere von den Darbringenden wären verzehrt worden. Das muss die Bedeutung haben, dass bei solchen Fällen ein Grund vorlag, der die Menschen am Mitgeniessen verhinderte[1]. Man war

[1] Einer ähnlichen Empfindung scheint der Ritus des «Wasserausgiessens vor Jahwe» (1 Sam. 7, 6) Ausdruck zu verleihen. Ursprünglich gehört er jedoch wohl zu den Totengebräuchen: das Wasser sollte den Durst des im Grabe Ruhenden stillen. Vgl. Lods a. a. O. I. S. 172-174; s. auch Völter Aegypten und die Bibel[2] 97.

offenbar der Gunst Jahwes nicht sicher und wagte nicht, selber mitzuessen und Jahwe unter die Augen zu treten, schickte nur eine Gabe voraus, wie Jakob an seinen Bruder Esau (Gen. 32, 14 ff. bes. v. 21); das dargebrachte Ganzopfer sollte aber seinen Zorn stillen. Das verlieh der עֹלָה eine ganz besondere Bedeutung, so dass sie als das grösste Opfer galt[1]. Ueber die Menschenopfer, die in solchen verzweifelten Lagen noch vorkommen konnten, ist schon oben (S. 45-47) gesprochen.

Diese Opfer konnten zu jeder Zeit im Jahre dargebracht werden, wenn irgend ein Anlass dazu sich bot. Doch ergaben sich bald bestimmte Festtage und Festzeiten als besonders zu Opfern geeignet, weil regelmässig für Alle wichtige Ereignisse wiederkehrten. Zu diesen gehörten der Wechsel des Mondes und der Jahreszeiten. An den ersten knüpfen die Feiern an Neumond und Sabbat, d. i. Vollmond (s. oben S. 52) an. Beide werden älter sein als die Besitznahme des Landes Kanaan (s. S. 52). Am Neumond hielt die Familie Isai ihr Opfermahl in Bethlehem ab (1 Sam 20, 5 f.) und zur Zeit Jesajas war er durch festliche Versammlung ausgezeichnet (Jes. 1, 13 f.). Daneben pflegte man am Neumond von der alltäglichen Arbeit zu ruhen, wie am Sabbat-Vollmond, und etwa einen Ausflug zu unternehmen (vgl. 2 Kön. 4, 23; Amos 8, 5; Hos. 2, 13 und beachte die Gegenüberstellung von חֹדֶשׁ «Neumond» und יוֹם הַמַּעֲשֶׂה «Werktag» 1 Sam. 20, 18 und 19). Ueberall erscheint in diesen Stellen ausser 1 Sam. 20, 5 der Sabbat d. i. der Vollmond neben dem Neumond; es hatten also beide denselben Charakter und bedeuteten ein fröhliches Feiern von der gewöhnlichen Arbeit, aber noch nicht eine völlige Enthaltung von jeglicher Thätigkeit, wie im späteren Judentum. Das Gebot (Ex. 34, 21) «Ihr sollt am siebenten Tage ruhen; zur Zeit des Pflügens und der Ernte sollt ihr ruhen», das einen Eintrag in der jahwistischen Zusammenstellung der religiösen Pflichten (Ex. 34, 14—26) bildet, spricht nicht von Sabbat, auch nicht von einem Festtag vor Jahwe, sondern einfach von einem Ruhetag für den Landmann, für Sclaven und Arbeitstiere, wie

[1] Vgl. die phönizische Inschrift von Marseille (Corp. Inscr Semit. I, 1, Nr. 165, auch bei LAGRANGE[2] S. 469—478), nach der ebenso das Bittopfer immer כליל (= עולה Voll- oder Ganzopfer) sein muss, während das שלם (Dankopfer) Mitgenuss des Opfernden zulässt.

ihn auch Ex. 23, 12 (eine noch jüngere deuteronomistische Einschaltung) überhaupt, ohne jede Einschränkung auf die Zeit angestrengter Arbeit, fordert, aber ebenfalls noch nicht zu einem Tag Jahwes macht. Die Ruhe des siebenten Tages in der Hauptarbeitszeit ist der Anfang, aus dem die spätere Zeit unter der Führung Hesekiels die Institution des je siebentenen Tages als eines Jahwetages, eines שַׁבָּת (d. h. jetzt Ruhetages) Jahwes entwickelte. Der alte Sabbat wurde mit dem je siebenten Tage verschmolzen, indem er ihm nicht nur den Namen in neuer Deutung (= Ruhetag) lieh, sondern ihm auch den gottesdienstlichen Charakter abtrat, den ohnehin ein mit dem Mond in Verbindung stehender Tag in der Zeit der gelehrten Konstruktion der Pflichten eines frommen Israeliten nicht gut behalten konnte. Uebrigens haben Neumond und Vollmond, חֹדֶשׁ und שַׁבָּת, noch lange nicht ihre Bedeutung verloren (vgl. Hes. 45, 17; 46, 1; Neh. 10, 34; 1 Chron. 23, 31; 2 Chron. 2, 3; 8, 13; 31, 3; Judith 8, 6; Kol. 2, 16)[1].

Mit dem Wechsel der Jahreszeiten bei einem Ackerbau treibenden Volke hangen aufs engste die drei Feste zusammen, an denen nach Ex. 34, 23 alle Männer in Israel vor Jahwe zu erscheinen die Pflicht hatten. Ihr Charakter von Dankfesten für die Gaben des Ackerbaus beweist den kanaanitischen Ursprung; sie sind von den Kanaanitern entlehnt. Ihre gemeinsame Bezeichnung ist חַג d. h. ein mit Umzügen und Tanz gefeiertes Fest vgl. Ex. 23, 14). Nach der Reihenfolge im Jahre sind es folgende: 1. das Fest der Maṣṣôt חַג הַמַּצּוֹת; 2. das Fest der Ernte חַג הַקָּצִיר und 3. das Fest der Lese חַג הָאָסִיף (vgl. Ex. 23, 14—17). Das Deuteronomium (c. 16) kennt auch nur diese drei Hauptfeste, aber nennt die beiden letzten mit anderen Namen (חַג הַשָּׁבֻעוֹת das Wochenfest und חַג הַסֻּכּוֹת das Laubhüttenfest) und verbindet mit dem ersten die Feier des Pesach.

Das Maṣṣôtfest ist sieben Tage lang im Monat Abib zu begehen (Ex. 34, 18), während welcher man Maṣṣôt zu essen hat, und nach Dt. 16, 9 hat es stattzufinden, wenn man zum ersten Mal die Sichel an die Halme legte. Sind nun die Maṣṣôt ungesäuerte Brote, die man ohne Sauerteig, der noch von der alten Ernte herstammte, rasch bereitete, so weist alles darauf hin, dass

[1] Vgl. MEINHOLD Sabbat und Woche S. 33—35.

das Massôtfest ursprünglich ein Erntefest ist[1] und erst das Deuteronomium eine geschichtliche Veranlassung und Erklärung beibringt. Um so mehr ist das Massôtfest das Fest der Erstlinge der Ernte, als das fünfzig Tage nachher gefeierte Erntefest (Fest der Kornernte oder der Wochen), welches das Ende der Ernte durch eine Freudenfeier auszeichnet (vgl. Jes. 9, 2), unverkennbar das Gegenbild dazu ist. Das Weinlese- oder Laubhüttenfest am Ausgang des Jahres (Ex. 23, 16) bildete den Abschluss der Feste. Wie die Namen besagen, hängt es aufs Engste mit der Bebauung des Landes zusammen, und die alten Berichte über die Festlichkeiten bei der Weinlese (Jud. 9, 27; 21, 19) lassen erkennen, wie es mit Reigen und Tanz begangen wurde. Ueberhaupt scheint es von allen dreien das beliebteste gewesen zu sein (1 Sam. 1, 3 ff.). In frühester Zeit feierte man dasselbe wahrscheinlich in jeder Ortschaft besonders, bald aber kam die Sitte auf, dass man zur Feier desselben mit der ganzen Familie zu einem grösseren Heiligtum zog (1 Sam. 1, 3 ff.). Auch haben sich die Feste nach den localen Verhältnissen gerichtet, so dass sie nicht überall zu gleicher Zeit begangen wurden (vgl. Jud. 21, 19 ff. und 1 Kön. 12, 32). Den altbabylonischen Festkalender der astralkundigen Priester WINCKLER's brauchten die Bauern Palästinas zu ihren Festen nicht. Ferner waren dies nicht die einzigen Feste, wenn sie sich auch als die Hauptfeste allein erhalten haben. So spricht 1 Sam. 25 von einem Feste bei der Schafschur (vgl. auch 2 Sam. 13, 23 ff.), und Jud. 11, 39 f. erzählt von der viertägigen Feier zur Erinnerung an die Tochter Jephtas.

Ein Fest aber muss eine allgemeinere Bedeutung besessen haben, sonst wäre es nicht im Deuteronomium mit dem Massôtfeste verbunden worden. Das Pesach (vgl. oben S. 48 f.) hat in Kanaan die Bedeutung der Darbringung der Erstlinge von Rindern und Schmalvieh angenommen (vgl. Ex. 34, 19), konnte aber dieser Bedeutung gemäss nicht zu bestimmter Zeit gefeiert werden; auch war eine feste Fixierung nicht notwendig, da man überall feiern konnte. Das Deuteronomium jedoch, das den Cultus centralisierte, musste schon wegen der weiten Entfernung vieler vom Heiligtum

[1] Zu dem animistischen Hintergrund des Massôtfestes vgl. B. D. EERDMANS Das Mazzoth-Fest in Oriental. Studien THEODOR NÖLDEKE zum 70. Geburtstag gewidmet, II, 671—679.

gestatten, dass die cultischen Pflichten an den Hauptfesten abgemacht werden konnten. Dann aber bot die Bedeutung der Maṣṣôtfeier als der Darbringung der Erstlinge der Ernte die beste Analogie zu der Darbringung der Erstlinge der Tiere; so ergab sich die Zusammenlegung von beiden fast von selber. Das Deuteronomium gestattet ja zugleich, statt der Gaben in natura den entsprechenden Betrag in Geld nach Jerusalem mitzunehmen, um ihn dann dort wieder in Opfergaben umzusetzen (vgl. Deut. 14, 22 ff.; 16, 1 ff.). Demnach zeigt auch das Pesach die Umwandlung, welche die Anschauung von der Bedeutung des Opfers durchmachte. Wie die Opfer überhaupt, wird es als Gabe gefasst, die man der Gottheit darbringt, um ihre Gunst zu erhalten. Nur auf diesem Umweg können die Opfer zu dem rechten Verhältnis zwischen Gott und den Opfernden verhelfen, während sie nach der altsemitischen Anschauung, die Israel noch nach Kanaan mitgebracht hatte, eine viel unmittelbarere Gemeinschaft mit der Gottheit bedeuteten. Jetzt konnte man sich um so sicherer fühlen, je mehr und je kostbarere Gaben man brachte.

Die hohe Bedeutung, welche der Cultus für die Israeliten in Kanaan gewann, thut sich auch darin kund, dass die älteste Zusammenstellung der Pflichten, die Israel gegen Jahwe zu erfüllen hat, nur cultische Gebote kennt. Sie findet sich Ex. 34, 14—26 (J); wir führen die Hauptsätze hier auf, weil sie eine Uebersicht über die im Paragraphen besprochenen Punkte geben und trefflich den Gottesdienst nach der Anschauung des Volkes charakterisieren:

1° Ihr sollt keinem fremden Gott Anbetung erweisen (v. 14).

2° Ihr sollt euch keine Gottesbilder aus Metall giessen (v. 17).

3° Ihr sollt das Maṣṣôtfest feiern (v. 18).

(Alle Erstgeburt ist mein (v. 19).

Mit leeren Händen darf man mir nicht unter die Augen treten (v. 20) [1])

4° Ihr sollt das Wochenfest halten und 5° bei der Jahreswende das Weinlesefest (v. 22).

[1] Ueber den späteren Einschub Ex. 34, 21 s. oben S. 123. Wahrscheinlich sind auch v. 19 und v. 20 sekundär, da die Ordnung deutlich direkt vom Maṣṣôtfest v. 18 auf v. 22 hinüberführt, wo Wochen- und Weinlesefest gefordert sind. Vgl. S. 127, Anm. [1].

6° Dreimal im Jahr soll alles, was Männer heisst unter euch, vor meinem Angesicht erscheinen (v. 23).

7° Beim Schlachten sollt ihr das Blut meiner Opfer nicht mit Saurem in Verbindung bringen (v. 25).

8° Das Fett von mir bestimmten Festopfern soll nicht bis zum folgenden Morgen aufbehalten bleiben (v. 25 vgl. 23, 18).

9° Das Beste der ersten Früchte eures Landes sollt ihr in das Haus Jahwes bringen (v. 26a).

10° Ihr sollt nie ein Böcklein in der Milch seiner Mutter kochen (v. 26b)[1].

§ 29.

Die religiöse Stimmung und die Zukunftserwartung Israels.

Von einem eigentlichen religiösen Leben kann auf dieser Stufe bei Israel nicht die Rede sein, so sehr die Religion in das Leben eingriff

[1] Die Zahl dieser Gebote steht nicht ganz fest. Jedenfalls ist das עשרת הדברים (Ex. 34, 28), das man meinte auf das Vorhergehende beziehen zu müssen, eine Glosse. Man darf also darin keinen sicheren Grund für ursprüngliche Zehnzahl sehen, eine gewisse Wahrscheinlichkeit aber für diese Annahme doch daraus ableiten Nun sind auch die verschiedensten Versuche gemacht worden, um den älteren Dekalog zu erhalten, aber eine Einheit der Ansicht ist nicht erreicht. Vgl. Gœthe (Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen zum ersten mal gründlich beantwortet [1773] Erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bundes?), der als der erste in Ex. 34, 14—28 viel ältere Gebote sah als im Dekalog Ex. 20; ferner Oskar Meisner (Der Dekalog, eine kritische Studie. I. Der Dekalog im Hexateuch. Leipziger Inaugural-Dissertation 1893, bes. S. 26 ff.) und Carl Steuernagel (Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes 1896, S. 92), der die Gebote über das Massôtfest (v. 18) und über den Sabbat (v. 21) ausscheidet und an dem Texte von v. 25 («das Opferfleisch des Pesachfestes soll nicht bis zum folgenden Morgen aufbehalten bleiben») festhält. Dann kennten diese jahwistischen Gebote nur die drei Feste des Pesach, der Wochen und der Weinlese, und das Massôtfest wäre vielleicht das nordpalästinensische Gegenstück zum Pesach gewesen. Stade (Biblische Theol. des A. T.'s, 1905, S. 197 f.) entfernt das Gebot über die Erstgeburt (v. 19), das Verbot, mit leeren Händen Jahwe unter die Augen zu treten (vgl. 20), und die zusammenfassende Forderung des dreimaligen Erscheinens vor Jahwe (v. 23) und zählt v. 22 als zwei Gebote. Letzteres wird richtig sein; besser aber scheidet man nach S. 126, Anm. [1] die Verse 19—21 ganz (auch das Ruhegebot v. 21, das Stade beibehält,) aus und erhält so einen wohlgeordneten älteren kultischen Dekalog.

und die religiösen Pflichten mit Eifer und Freude erfüllt wurden. Denn die Letzteren bestanden hauptsächlich in cultischen Verrichtungen, die zu bestimmten Zeiten abgemacht wurden. Jahwe hatte seinen Willen noch nicht in der Weise kund getan, dass dieser für alle Angelegenheiten des Alltagslebens bestimmend sein konnte. Die von Jahwe hergeleitete sociale Organisation war zu sehr noch blosse Rechtsordnung, die zudem das Hauptaugenmerk auf den Schutz des Eigentums richtete und von da aus die gleichen Grundsätze auch auf andere Gebiete des bürgerlichen Lebens übertrug. Es blieben aber noch weite Gebiete, wo diese Grundsätze unanwendbar waren und darum grosse Freiheit herrschte. Diesen Gebieten gegenüber erschien Jahwe noch indifferent. So erklärt sich das Fortleben der Totenbefragung und der Spendung von Totenopfern (Deut. 26, 14), da gerade der einzelne Israelit Jahwe, der sich in erster Linie um das ganze Volk kümmerte, noch ferner gerückt war.

Immerhin konnte Jahwe so gut, wie der König, überall eingreifen, und die Macht, wie das Recht dazu wurden ihm nicht abgesprochen. Die thatsächliche Ausübung dieses Rechtes erfolgte aber nur in besondern Ereignissen, an denen man dann den Unwillen der Gottheit über eine begangene That erkennen konnte. welcher aber nicht vorauszusehen war (vgl. Ex. 4, 24 f.). So normierte einerseits, was in Israel Brauch und Sitte war, das Verhalten des rechten Israeliten, und wer diese verletzte, that, « was man nie und nimmermehr thun sollte », und beging eine « unerhörte Thorheit » (Gen. 20, 9; 34, 7; 2 Sam. 13, 12 ff.). Andrerseits aber führten die Unsicherheit, in der man über Gottes verborgenen Willen lebte, und das Bewusstsein, dass man leicht durch eine Jahwe missfällige That seinen Unwillen unabsichtlich hervorrufen könne, doch dazu, dass man die Furcht vor Gott als die Eigenschaft eines ächten Israeliten ansah, die man bei Fremden nicht voraussetzen zu dürfen meinte (Gen. 20, 11; 22, 12). Diese Stimmung war um so angebrachter, weil Jahwe nicht nur unberechenbar, sondern auch ein eifernder Gott war, der jede Beleidigung zornig rächte (Ex. 34, 14). Trotzdem kann man von einer religiösen Gesinnung nicht gut reden; denn es gab im Grunde nur Thatsünden. Doch zeigen die Erzählungen der Genesis, welchen segensvollen Einfluss diese Gottesfurcht auf den Wandel haben konnte und zu welchen schönen Charakterzügen sie führte, wenn sie auch schlimme Thaten nicht unmöglich machte (vgl. bes die Friedfertigkeit Gen. 13, 1 ff.,

die Ergebenheit in Gottes Willen bei Abraham und Joseph, sowie des Letztern Benehmen gegen seine Brüder nach des Vaters Tod Gen. 50, 15 ff. u. s. w.).

Es ist begreiflich, dass die religiöse Stimmung weder immer dieselbe, noch stets gleich lebendig blieb; namentlich im gewöhnlichen Alltagsleben konnte sie leicht verblassen, und je nach den Erlebnissen und Verhältnissen musste sie eine gehobene oder eine gedrückte sein. Recht lebendig und gehoben war die religiöse Stimmung im Kriege, wenn Jahwe sich zu seinem Volke bekannte und wie in den Siegen gegen die Kanaaniter, so in den Kriegen Davids seine Schlachten schlug. Ebenso war es gewiss bei den Festen und den Wallfahrten zu den berühmten Heiligtümern; sie verliehen dem Gefühle, Jahwes Volk zu sein, neue Festigkeit und liessen die Israeliten voll Zuversicht in die Zukunft blicken.

Dagegen lag eine düstere Stimmung über dem Volk, wenn Jahwes Zorn sich geltend machte und in Unfruchtbarkeit des Landes, in Pest und dergleichen sich kundgab. In solchen Zeiten wagte man nicht, Jahwe zu nahen und als seine Gäste einen Teil des Opfers zu geniessen. Man suchte wohl etwa durch ein Opfer in gelinderen Fällen Jahwe zu beschwichtigen (1 Sam. 26, 19 vgl. Gen. 32, 14 ff. und oben S. 123). Auch war man froh, wenn Jahwe durch das Orakel die Ursache seiner Missstimmung offenbarte und man durch Entfernung der Schuld sich wieder in Gunst setzen konnte (2 Sam. 21, 1 ff.). Am schlimmsten aber war es, wenn Jahwe nicht mehr Antwort gab und sein Wort teuer war in Israel. Dann wagte man Jahwe gar nicht mehr zu opfern, ja fürchtete sich, auch nur seinen Namen auszusprechen (Am. 6, 10); erst wenn die Strafe ergangen war, oder sonst irgendwie ein Nachlassen des Zornes sich andeutete, durfte man mit einem Opfer hoffen, Jahwe völlig zu begütigen (2 Sam. 24, 17 f.). Welch düstere Stimmung in solcher Zeit sich der Gemüter bemächtigte, zeigt Sauls Verhalten in der letzten Schlacht gegen die Philister; er weiss sich nicht zu helfen, und darum greift er zu dem verzweifelten Mittel, die Totenbeschwörerin in Endor zu befragen. Es gab also noch keine besonderen Opfer und keine besonderen Riten, mit denen man eine Sünde oder Schuld gut machen zu können meinte. Es galt die Strafe zu erleiden, die Jahwe verhängt hatte, wie man im bürgerlichen Leben ebenso zu thun hatte, wo nicht Schadenersatz in Geld geleistet

werden konnte. כֹּפֶר bedeutet darum in alter Zeit das Lösegeld, womit man den Schaden deckt (Ex. 21, 30), vgl. auch כִּפֶּר in Gen. 32, 21 = mit Gaben jemanden überhäufen, dass sein Blick den zugefügten Schaden nicht mehr sieht. Gleicherweise sind אָשָׁם und חַטָּאת noch nicht besondere Schuld- oder Sündopfer, sondern irgend welche Compensation, die man für seine Schuld und Verfehlung leistet (vgl. 1 Sam. 6, 3 ff.; 2 Kön. 12, 17). Immerhin scheint es, dass bei Verfehlungen auch Entschädigungen oder Strafgelder an die Priester, die als Richter fungierten, zu leisten waren (Am. 2, 8 und bes. Hos. 4, 8: Von der Sünde meines Volkes leben sie und nach seiner Verschuldung haben sie Hunger).

Die Stimmung des Volkes war somit von dem Ergehen, hauptsächlich von den grossen Ereignissen der Geschichte abhängig. In Zeiten des nationalen Glückes und Wohlstandes war die Zuversicht zu Jahwe eine gehobene und mit hoher Freude wurden die Feste zu seinen Ehren gefeiert. Kamen aber schwere Tage, so war es die bange Frage, wie lange der Zorn Jahwes sich geltend machte; aber gleichwohl das eine blieb fest, dass man glaubte, gänzlich und für immer könne Jahwe seinen Schutz und seine Hilfe Israel nicht versagen. In schönster Weise kommt dieser Glaube in der Erzählung von Josephs Ergehen zum Ausdruck: Jahwe hat Joseph nicht vergessen und er hat schliesslich doch dazu geholfen, ihn herrlich zu erhöhen und die ganze Familie Jakobs zu retten (vgl. Gen. 50, 19 f.). So kann der Heilige in Israel wohl über sein Volk zürnen, aber soweit kann es nicht kommen, dass er es ganz im Stiche lässt; ein noch so erzürnter Vater wird seinen Sohn nicht zu Grunde richten (vgl. Hos. 11, 9). Es muss ein Tag kommen, wo Jahwe, wie in den grossen Schlachten der Vorzeit, seine Hilfe glänzend erweist und sein Volk Israel rettet. Nach diesem herrlichen Tag Jahwes (יוֹם יְהוָֹה) geht daher das Sehnen des Volkes in Zeiten der Not und Gefahr, auf ihn hofft man (Am. 5, 18 f.). Jahwe ist doch mit den Israeliten (Am. 3, 2; 5, 14), die ihm ja die Opfer darbringen und ihn verehren. Das war stets die Zukunftserwartung in Israel, dass er sein Volk nicht werde untergehen lassen. Jahwe stand nach der Meinung des Volkes in einem unlöslichen Verhältnis zu Israel; mit dem Glauben, Israel könne untergehen, hätte man seinen Unglauben an Jahwe bewiesen, da Jahwe ohne Israel nicht zu denken war.

Bis zum Untergange Israels lebte diese Hoffnung fort. War der

Staat auch nach der Regierung Salomos getrennt, jedes der beiden Reiche hoffte auf den Gewinn des andern, hoffte darauf, dass Jahwe zu ihm sich bekennen werde. So lange das Nordreich bestand, lag dort der Schwerpunkt des israelitischen Volkes (vgl. Deut. 33, 7), und selbst als der Untergang nahe bevorstand und er von Amos und Hosea verkündet wurde, wollte man nicht von ferne daran glauben. Die kleinsten und wertlosesten Erfolge wurden als die Morgenröte des Tages Jahwes gedacht, an dessen Kommen und Hilfe die Israeliten nicht zweifelten (Am. 6, 13). Juda aber nahm sich keine Lehre daran, als Israel unterging. Juda war ja von Jahwe gerettet, es musste sein wahres Volk sein und Jerusalem konnte nicht fallen. Mit welcher Hartnäckigkeit dieser Glaube in Juda sich behauptete, ist bekannt. Die falschen Propheten verkündigten, als Nebukadnezar seine Macht bereits fühlbar genug gemacht hatte, den Zusammenbruch des chaldäischen Reiches und weissagten die Rettung Judas in der kürzesten Frist. Hatte sich wohl auch jetzt mancher Kreise eine bange Stimmung bemächtigt, so dass sie zu den seltsamsten Culten griffen und alte, längst veraltete Gebräuche wieder auftauchten, eine mächtige Strömung im Volke glaubte steif und fest an die sichere Hilfe und fühlte sich berechtigt und gestärkt durch das Werk Josias, der dem deuteronomischen Gesetze Nachachtung verschaffte; man hoffte selbst darauf, das ganze Land Palästina, das ja das Land Jahwes war, wieder in Besitz zu nehmen. Sogar unter den bereits (597) weggeführten Judäern war diese Hoffnung auf Jahwes Hilfe nicht aufgegeben (vgl. Jer. 29), und als doch Jerusalem Nebukadnezar in die Hände fiel (586), war unter den Exulanten die letzte Hoffnung noch nicht erloschen, sagten sie sich doch, solange Gedalja als Statthalter im Lande war, Jahwe werde auch jetzt noch den Wenigen das Land zum Besitze geben, wie er es einst dem einen Abraham verliehen hatte (vgl. Hes. 33, 23 ff.). So wird im Allgemeinen die Stimmung und der Glaube in Israel als eine Art Fatalismus zu bezeichnen sein, der einerseits mit Ergebenheit sich in die Schickungen Jahwes fügte (vgl. 1 Sam. 3, 18; 2 Sam. 15, 25 f.; 16, 11 f.), andererseits aber für das ganze Volk und das Staatswesen die Hoffnung niemals aufgab, dass Jahwe dasselbe erhalten, ja am Tage Jahwes glänzend aus jeder Gefahr befreien werde. Diese Erwartung von der Zukunft glich das Unberechenbare und Unverständliche des Waltens Jahwes in der Gegenwart aus, in welcher man oftmals die erwartete Vergeltung nicht finden konnte.

Hatte der Einzelne von der Zukunft nur als Glied des Volkes etwas zu erwarten, weil Jahwe nur den Fortbestand des Staatswesens verbürgte, so ist es begreiflich, dass diese Lücke Anlass zum Fortbestehen der alten Anschauungen über den Zustand nach dem Tode gab. Dass aber neben dem Glauben an Jahwe, den Gott des Volkes Israel, wirklich im Volke dieser alte Glaube noch fortlebte, können uns manche Einzelheiten beweisen. Die schmerzlichste Klage ist immerfort noch die «Klage um den einzigen Sohn» (אֵבֶל יָחִיד oder מִסְפַּד עַל־הַיָּחִיד Am. 8, 10; Jer. 6, 26 vgl. noch Sach. 12, 10). Saul wendet sich an die Totenbeschwörerin von Endor (1 Sam. 28, 4 ff.), und Manasse richtet die Totenbeschwörung gleichsam von Staatswegen wieder im Lande ein (2 Kön. 21, 6), und noch Jeremia (31, 15) hört Rahel aus ihrem Grabe bei Rama untröstlich über den Tod ihrer Kinder klagen. Alle die oben (S. 49 f.) angeführten Totengebräuche leben in Israel fort bis zum Deuteronomium und Exil, ohne dass sie bis dahin energisch bekämpft worden wären, und der Segen und der Fluch, den die Eltern auf die Kinder legen, bedeutet mehr als blosse Wünsche, sie gelten als reale Kräfte, die von den Vätern ausgehen und die Zukunft bestimmen (vgl. nur Gen. 27). Darum heissen vielleicht die Abgeschiedenen auch die «Wissenden» (יִדְּעֹנִי), und man kann sie über Verborgenes und Zukünftiges befragen, umsomehr wenn sie wie Samuel schon vor dem Tode Seher waren. Danach lässt sich nicht bezweifeln, dass die Israeliten an eine gewisse Fortdauer der Individuen an einem besonderen Orte glaubten. Als dieser Ort galt das Grab, deshalb war es ein beklagenswertes Geschick, unbegraben zu bleiben (Gen. 40, 19; 2 Sam. 21, 10 vgl. Jer. 22, 19). Aber ebenso war es ein grosses Vergehen, ein Grab zu schänden (Am. 2, 1; Jer. 8, 1. 2 vgl. auch die Verwünschungen des Grabschänders in der Inschrift auf dem Sarge Eschmunazars). Dort im Grabe ruhte die Familie beisammen; darum verbringt David die Gebeine Sauls und der Sauliden in das Grab ihres Vaters Kis (2 Sam. 21, 14) und «legt man sich im Grabe neben seine Ahnen» (1 Kön. 2, 10) oder «wird zu seinen Ahnen» (Jud. 2, 10) oder doch «zu seinen Leuten versammelt» (Gen. 49, 29. 33). Die Gräber lagen in der nächsten Nähe der Wohnungen der Lebenden. Von Samuel und Joab heisst es, dass sie בְּבֵיתוֹ, d. h. doch wohl mindestens: ganz nahe bei ihrem Hause, begraben wurden (1 Sam. 25, 1 u. 1 Kön. 2, 34), und von den Königsgräbern ist es sicher, dass sie in Jerusalem in der Nähe des

Königspalastes sich befanden (Hes. 43, 7). So bildeten die Lebenden mit den Verstorbenen eine Familie, die beisammen wohnte[1]. Den Abgeschiedenen kommt ein gewisses Mitempfinden der Schicksale der Nachkommen (Jer. 31, 15) und ebenso ein gewisses Nachempfinden der eigenen Erlebnisse zu; darum ist es ein Schmerz, nicht im Frieden zu sterben, sondern im Trauergewande in die Grube hinabsteigen zu müssen (Gen. 37, 35 vgl. 1 Kön. 2, 5 ff).

Dieses schattenhafte Fortleben im Vereine mit den Ahnen und Stammgenossen war das Einzige, was die einzelnen Israeliten nach dem Tode zu hoffen hatten. Gewinnen und erreichen konnten die Israeliten dort nichts mehr; was sie im Leben gewesen waren, blieben sie dort und dies erst noch in verblasster Gestalt. Und auch diese Hoffnung, so gering sie war, verbürgte nicht der Glaube an Jahwe, zu Jahwe standen die Verstorbenen in keiner Beziehung mehr; höchstens konnte er durch Erhaltung des Volkes gewährleisten, dass ihre Gräber nicht zerstört und ihre Angehörigen nicht von ihren Sitzen vertrieben wurden. Die Hoffnung auf ein Fortdauern der Individuen stammte nicht aus der ursprünglichen Jahwereligion, sondern war ein Erbe der altsemitischen Religion.

Ebenso verhält es sich mit der Vorstellung von Scheôl. Auch sie ist nicht aus dem Glauben an Jahwe erwachsen, sondern hängt mit dem alten Glauben an chthonische Geister zusammen, die natürlich ihren Sitz unter der Erde hatten. Dort dachte man sich auch die früheren Bewohner des Landes, die Rephaim, und zu ihnen kamen natürlich die verstorbenen Israeliten. Eine Entlehnung dieser Vorstellung von einem fremden Volke ist somit nicht anzunehmen, wenn auch manche Züge der Ausschmückung des Totenreiches von den Babyloniern herrühren mögen. Aber ebenso wenig ist die Anschauung von einem Totenreiche erst durch die Vereinigung der einzelnen Geschlechter zu einem grossen

[1] Vergleiche das Gedicht der Hamâsa (bei Rückert I № 289):

Die Leut all haben ein Begräbnis um ihre Höfe her;
Sie selber werden immer minder, und ihre Gräber mehr.
Nie fehlt es sich, dass eine Wohnung veraltet und zerfällt,
Und immer neu ist auf dem Hofe ein Totenhaus bestellt.
Sie sind die Nachbarn der Lebendgen, und ihre Nachbarschaft
Ist nah, doch der Verkehr mit ihnen entfernt und zweifelhaft.

Für den gleichen Gebrauch bei den Griechen s. Rhode Psyche² I, S. 223—2 0.

Ganzen entstanden[1]. Ausgebildet treffen wir übrigens diese Vorstellung in Israel erst in späterer Zeit, obschon der Name schon früher gebraucht wird (vgl. Gen. 37, 35; Am. 9, 2; Hos. 13, 14; Jes. 5, 14; 7, 11). Wir haben darum erst später davon ausführlicher zu sprechen, umsomehr, als auch die Aussicht auf ein Wohnen in Scheôl die Erwartung des Einzelnen nicht schöner gestalten konnte.

[1] Vgl. Beer Der biblische Hades S. 7—19 und Lods a. a. O. I. S. 207—212.

Vierter Abschnitt.

Die Religion der Propheten.

§ 30.

Quellen.

Die Frage nach den Quellen scheint nirgends so einfach zu sein, wie bei der Darstellung der Religion der Propheten. Hier haben wir ja die Worte der Propheten selbst und nicht bloss fremde Berichte über die Thätigkeit und die Anschauungen derselben. Gleichwohl erheben sich in Bezug auf die überlieferten Prophetenschriften ganz eigentümliche Schwierigkeiten. Es stammt eben nicht alles, was ein solches prophetisches Schriftstück enthält, von dem einen Propheten her, dessen Name an der Spitze genannt ist. Auch die Prophetenschriften sind aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt. Das kann uns nicht in Verwunderung setzen, wenn wir uns nur die Art und Weise der Entstehung solcher Sammlungen vergegenwärtigen. Den Begriff des literarischen Eigentums kannte man damals nicht; darum erlaubte man sich, zu den Worten eines Propheten andere fremden Ursprungs hinzuzufügen. Auch waren nicht alle Prophetieen eines Propheten schon von Anfang an gesammelt. So gab es verschiedene Sammlungen, die besonders an den Rändern, namentlich am Schluss, Vermehrungen erfuhren. Daneben kamen anderweitige Einschübe vor, die entweder auf wirkliche spätere Umarbeitung oder auf blose Randbemerkungen zurück zu führen sind. Die spätere Zeit, welche dann alle diese von den Propheten überlieferten Stücke sammelte, beabsichtigte keine kritische Ausgabe der Propheten, sondern eine Zusammenstellung des gesamten prophetischen Materials, das man zur Zeit der Sammlung besass, und nahm daher unbedenklich auch alle solche Zufügungen in den Text auf. Da nun diese Sammlung nicht vor dem vierten Jahrhundert begann und auf keinen Fall vor dem zweiten Jahrhundert abgeschlossen war, so erklärt es sich, wie wir neben sehr alten Elementen auch sehr junge in den *prophetæ posteriores* des A. T. vereinigt finden. Für das Einzelne muss auf die Einleitungen in das A. T.

verwiesen werden; wir haben nur das Wichtigste in Bezug auf die hier in Betracht kommenden Propheten zu erwähnen.

Für die Darstellung der Religion der Propheten sind alle die prophetischen Schriften von höchster Wichtigkeit, welche Worte überliefern, die von den eigentlichen Propheten herrühren. Diese beginnen mit Amos und schliessen mit Deuterojesaja. In chronologischer Reihe aufgeführt sind es folgende:

1. Amos von Thekoa in Juda, der während der Regierungszeit Jerobeams II. (781-740) um 750 nach Bethel zog und dort gegen Israel weissagte, nachher aber seine Worte, die man nicht hören wollte, niederschrieb und auf diese Weise auch uns aufbehalten hat. Am Ende ist jetzt von einem Späteren ein Ausblick in eine bessere Zukunft hinzugefügt, damit das Wort des Propheten nicht so trostlos schliesse (9, 8—15). Wichtig ist auch zu bemerken, dass ausser kleineren sonstigen Einschüben in den ursprünglichen Wortlaut dreimal Verse eingedrungen sind, welche Jahwes Herrlichkeit namentlich aus den Werken der Natur beweisen (4, 13; 5, 8 f. und 9, 5 f.). Wie leicht solche Doxologien später sich anfügen liessen, zeigen die LXX zu Hos. 13, 4, wo sich eine solche wenigstens im griechischen Text erhalten hat. Ueber kleinere secundäre Elemente s. Marti Dodekapropheton bes. S. 151 f.

2. Hosea aus Israel. Seine Schrift ist zwischen den Jahren 743 und 735, also um 740, geschrieben. Auch diese Schrift ist mit einem späteren Anhang 14, 2—10 versehen und hat im Innern manche Erweiterungen erfahren; als solche sind neben 2, 1—3; 2, 15b—3, 5; 5, 15—6, 3. 5b; 11, 10 f. alle diejenigen Stellen anzusehen, in welchen von Juda gesprochen ist. Das ist anerkannt von 1, 7; ebenso ist die Textverderbnis in 12, 3 in die Augen springend, wo wegen der in v. 4 beabsichtigten Anspielung auf die Namen Jakob und Israel (vgl. עקב und שרה) unbedingt für יהודה einfach ישראל einzusetzen ist. Ebenso gilt es aber von 1, 1; 4, 15; 5, 5. 10. 12 ff.; 6, 4. 11; 8, 14; 10, 11 und 12, 1b: teils sind die Verse oder Versteile mit der Nennung Judas nicht ursprünglich (1, 1; 4, 15; 5, 5; 6, 11; 8, 14 und 12, 1: יהודה עֹד יָרַע עם־אל ועם־קדושים נאמן = «aber Juda ist noch vertraut mit Gott und gegen den Heiligen treu» vgl. LXX und für den Sinn den Einschub 1, 7), teils ist Juda für Israel eingesetzt (5, 10. 12 ff.; 6, 4; auch 10, 11, wenn יהודה nicht samt ארכיב zu streichen ist). Vgl. Marti a. a. O. zu diesen Stellen.

3. Jesaja. Seine Wirksamkeit erstreckt sich von 735 bis 700 und seine Worte, welche innerhalb der 39 ersten Capitel des Buches Jesaja zu suchen sind, betreffen sowohl Israel als Juda. Als grössere nichtjesajanische Abschnitte sind auszuscheiden c. 24—27, c. 34 und 35 und der geschichtliche Anhang c. 36—39. Dazu kommen noch manch andere Stücke in den 3 Sammlungen c. 2—12, c. 13—23 und c. 28—33, welche das Buch ausser dem Einleitungscapitel aufweist, nämlich 2, 2—4; 4, 2—6; 9, 1—6; c. 11 und 12; 13, 1—14, 23; c. 15 und 16; c. 19; c. 21; c. 23; 32, 1—8 und c. 33. Besonders hervorzuheben ist es, dass die absoluten Zukunftsbilder 2, 2—4; 9, 1—6 und 11, 1—9 nicht von Jesaja herrühren, sondern einer späteren Zeit angehören (vgl. Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaia, 1893 S. 125—156), wozu auch 32, 15 ff. zu rechnen ist. Vgl. für das Nähere Marti im Commentar zu Jesaja.

4. Micha. Nur die ersten drei Capitel stammen von ihm her, die vier letzten sind Zufügungen einer späteren Zeit. Micha 1—3 sind um 705 entstanden. Vgl. Marti im Comm. zu Dodekapropheton.

5. Zephanja circa 630 (wahrscheinlich 627). Cap. 3 ist späteren Ursprungs, sowie auch kleinere Elemente in den zwei ersten Capiteln. Vgl. Marti im Commentar zu Dodekapropheton.

6. Jeremia von 627 bis ca. 580. Auch in Jeremia sind die letzten Capitel von c. 46 an spätere Zufügung; ebenso finden sich im Innern neben Wiederholungen auch fremde Einschiebungen. Insbesondere ist jetzt Duhm (Commentar zu Jeremia 1901) zu vergleichen, der in genauester Weise die verschiedenen Bestandteile (Jeremianisches, Biographie und Midrasch) auseinander hält. Die Worte 31, 31—34, die zwar ihrer Form nach spät sein mögen, bilden aber so sehr die Krönung der ganzen Auffassung Jeremias, dass sie für die Darstellung seiner Anschauung nicht vermisst werden können. Vgl. hiezu, wie überhaupt, auch Cornill, Das Buch Jeremia erklärt 1905. Bemerkenswert ist es noch, dass in ganz auffallendem Masse die LXX in Anordnung und Text von dem masoretischen Texte abweichen.

7. Nahum's Prophetie über den Untergang Nineves stammt ungefähr aus dem Jahre 610. Spätere Zutaten sind 1, 2—10: das Fragment eines alphabetischen Psalms, der Gottes Rache an seinen Feinden schildert, und 1, 12 f.; 2, 1. 3: eine Verkündigung des Heiles für Zion. Vgl. Marti Dodekapropheton.

8. Habakkuk. Hält man an der überlieferten Lesart אֶת־הַכַּשְׂדִּים 1, 6 fest, so kann als Grundlage des Buches 1, 5–10. 14 f.: eine Prophetie über das Eingreifen der Chaldäer in die Geschicke auch der fernsten Völker angesehen und aus dem Jahre 605 abgeleitet werden; alle übrigen Teile sind einer späteren Zeit zuzuweisen. Vgl. Marti Dodekapropheton. Bezweifelt man die Richtigkeit von אֶת־הַכַּשְׂדִּים 1, 6, so wird die ganze Sachlage eine andre und ein einheitliches Verständnis des ganzen Buches möglich. Man kann dann כִּתִּים = Macedonier als ursprüngliche Lesart von 1, 6 vermuten und alle Teile des Buches als eine Prophetie über das Auftreten und die Erfolge Alexanders des Grossen aus dem Jahre 331 erklären. Dann scheidet Habakkuk definitiv aus der Reihe der vorexilischen Propheten. So Duhm, Das Buch Habakuk, Text, Uebersetzung und Erklärung 1906.

9. Hesekiel um 592—570.

10. Deuterojesaja c. 40—55 im Buche Jesaja. So gesichert wir die Erkenntnis ansehen, dass c. 56–66 einem späteren Verfasser zuzuschreiben sind, so bestimmt halten wir die Ebed-Jahwe-Lieder für untrennbar von Deuterojesaja (42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4–9 und 52, 13—53, 12). Nicht nur klänge das Pathos Deuterojesajas ohne diese Stücke hohl, sie lassen sich auch nicht aus dem Zusammenhange herausnehmen, da der übrige Inhalt auf sie zurückweist.

§ 31.

Die Propheten.

B. Duhm Die Gottgeweihten in der alttestamentl. Religion 1905; Hermann Meltzer Prolegomena zur Gesch. des isr.-jüd. Prophetismus in Protest. Monatshefte 1903, 81—102 und 141—164.

Es ist eine ganz neue Macht, die mit Amos und seinen Nachfolgern in Israel auf den Plan tritt; mit ihm beginnt eine neue Phase des Prophetentums, und eine so urwüchsige Kraft spricht aus ihm, dass er mit niemand sich vergleichbar weiss, obschon man ihm den gleichen Namen נָבִיא, wie den früheren Propheten, giebt.

Die erste Stufe in der Entwicklung der נביאים bildeten die *Scharen ekstatischer Schwärmer*, wie sie am Ende der Richterzeit in Israel auftauchten, ihre Aufregung noch durch rauschende Musik steigernd das Land durchstreiften und manche in ihren Kreis zu ziehen vermochten.

Um die Zeit des Propheten Amos war diese Stufe in Israel eigentlich längst verschwunden; es waren an ihre Stelle schon in Elias Tagen die *Prophetengenossenschaften* getreten, «das ruhige, abgeklärte Produkt jener fliegenden Vereine». Die Mitglieder hiessen «Prophetensöhne» d. h. Prophetenjünger oder besser Genossen der Prophetenzunft. An der Spitze stand eine hervorragende Persönlichkeit als ihr «Vater» d. h. Meister, dem die übrigen gehorchten, der aber andrerseits ihnen auch in jeder Not beistand. Mit Weissagen verdienten sie ihr Brot, und öfters standen sie auch in politisch und religiös bewegten Zeiten an der Spitze oder doch im Dienste solcher Bewegungen. So war es, als Jehu sich wider das Haus Ahabs empörte, das dem Dienste des tyrischen Baals Vorschub geleistet hatte. Diese Prophetenzünfte bildeten die zweite Stufe in der Geschichte des israelitischen Prophetentums. Wie die Scharen ekstatischer Schwärmer es gewesen waren, so blieben auch die Zunftgenossen eifrige Kämpfer für den Dienst Jahwes (s. oben S. 95 f.).

Mochten sich auch einige der Mitglieder dieser Genossenschaften über das gewöhnliche Niveau erheben, wie vor allen Elia schon viel von der Art eines späteren Propheten an sich hat (s. oben S. 100), nicht an diese knüpft die *neue Phase* an, welche mit Amos beginnt, sie ist sich vielmehr bewusst, von ihnen durchaus verschieden zu sein. Als Amos in Bethel den Untergang des Hauses Jerobeams II. und seiner Heiligtümer verkündigt und deswegen von dem dortigen Priester Amazja, der ihn für einen Genossen der Prophetenzunft ansieht, geheissen wird, doch lieber in Juda sein Brot mit Weissagen zu suchen, antwortete er: «Ich bin kein Prophet, auch gehöre ich nicht zur Prophetenzunft, sondern von Jahwe bin ich von meiner Herde weggerufen, um als Prophet an Israel seine Botschaft auszurichten» (Am. 7). Er ist also ein Prophet, aber in anderer Weise als die Nebiim, die Amazja kennt. Er hat nur den Namen mit ihnen gemein, seine ganze Art ist aber eine verschiedene. Die neuen Propheten bilden vielmehr die Fortsetzung einer vorkanaanitischen Erscheinung. Wir haben schon

Mose in diesem Sinne einen Propheten genannt und davon gesprochen, wie die Priester, die Kohanim, auch in dieser Richtung sein Werk fortsetzten (vgl. oben S. 109). Die Propheten Amos u. s. w. bilden nun eben eine Abzweigung von diesem Priestertum, die die eigentlichen Intentionen der ursprünglichen mosaischen Jahwereligion aufnimmt und in der von Mose gewiesenen Richtung auf das Ethische mit aller Kraft weiterführt. Sie haben darum eigentlich weit mehr Verwandtschaft mit den alten Sehern, wie Debora und Samuel, als mit dem in Kanaan auftauchenden Nebiismus, und sie dürfen auch viel eher mit den alten Nasiräern und Rekabiten, die die Opposition gegen den Cultus und die Cultur Kanaans repräsentierten, als mit den Nebiim, in Parallele gebracht werden. Es ist darum keine verwerfliche Erinnerung, wenn 1 Sam. 9, 9 sagt: Die jetzt Propheten (נביא) genannt werden, hiessen früher Seher (רֹאֶה und חֹזֶה). Mit letzterm Ausdruck bezeichnete man einen Mann, der von solchen Dingen Kunde besitzt, welche dem gewöhnlichen Menschen unbekannt sind, sei's nun von Dingen der Gegenwart oder der Zukunft. Ein solcher Rôè konnte auch ein gewöhnlicher Wahrsager sein, die sittliche Seite seines Wirkens kommt dabei weniger, oder doch nicht ausschliesslich in Betracht. Anders ist es mit dem Nabi, dem Manne, der, wie Amos ausdrücklich betont, allein im Auftrage Jahwes wirkt und redet; er kennt nur diese sittliche Seite in dem Wirken der alten Seher und Kohanim als seine Aufgabe. Das sittliche Ferment der alten Jahwereligion reagiert gegen die andersartigen Elemente, die ihr von Anfang an anhafteten oder erst in Kanaan sich aggregierten.

Dass neben dieser Abzweigung der Propheten vom Priestertum der alte Stamm des Priestertums fortbestand und nun vielfach von den Propheten beeinflusst wurde, ist selbstverständlich. Wie sehr diese beiden Kreise mit einander in Berührung blieben, ist schon daraus zu ersehen, dass der Priester Uria sich nicht weigert, Jesajas Zeuge zu sein (Jes. 8, 2) und dass Jeremia aus Priesterkreisen hervorgegangen ist; es zeigt sich aber auch deutlich an dem gesetzlichen Schriftstück, das wir aus dem 7. Jahrhundert besitzen. Wenn wir dieses Stück, das Deuteronomium, nicht einfach, wie das frühere Bundesbuch, als priesterliches Erzeugnis bezeichnen, sondern die in der Linie der prophethischen Gedanken liegenden Aussprüche desselben als prophetisch in Anspruch nehmen, so geschieht es, weil der prophetische Einfluss

unverkennbar und es nicht sicher ist, dass ohne denselben die Priester selber zu dem gleichen Ziele gelangt wären. Die führenden Persönlichkeiten für den Fortschritt in der Geschichte der Religion waren die Propheten, und die Priester waren in ihren Versuchen, eine Besserung unter dem Volke anzubahnen, von den Propheten abhängig. Die Anschauungen dieser Höchsten kennen zu lernen, ist hier unsere Aufgabe, ein folgender Abschnitt wird dann darzustellen haben, welches Produkt aus der Verbindung von Prophetentum und Priestertum hervorgegangen ist.

Das Wort נָבִיא ist, wie das bisher Erörterte an die Hand gibt, den Hebräern wohl erst in Kanaan bekannt geworden. Die Kanaanäer ihrerseits scheinen es von den Babyloniern entlehnt zu haben. Nach assyrisch-babylonischem *nabu* נבא = rufen, verkünden, nennen, bezeichnete dann נביא eigentlich einen «Sprecher, Verkünder»[1]. Nimmt man trotz dieser ansprechenden Erklärung einen Zusammenhang mit נבע, sprudeln, an, so erklärt man נָבִיא als den von Gott Angesprudelten oder besser mit aktivischem Sinne (vgl. פָּקִיד, פָּלִיל, רָכִיל) als denjenigen, welcher begeisterte Reden aussprudeln lässt, den Ekstatiker vgl. מְשֻׁגָּע 2 Kön. 9, 11; Hos. 9, 7[2]. Wie es sich damit auch verhalte, die Etymologie kann über die Art der späteren Propheten nicht entscheiden. Das A. T. hat selbst die Erklärung zu geben, und es sagt: der Prophet ist der Mund Gottes (Ex. 4, 16; 7, 1; Deut. 18, 18; Jer. 15, 19; Am. 3, 8), von Gott belehrt und sein Gesandter an das Volk, in einem Worte, das Werkzeug der Offenbarung, und weil der göttliche Geist ihn leitet und in seinen Worten sich kundgiebt, ein

[1] Vgl. KAT[3] S. 400 und 650, besonders auch den assyrischen Nebo, den Sprecher der Götter. Ob die von Julius A. Bewer vorgeschlagene Ableitung von assyrischem נבא = wegtragen, gewaltsam fortreissen, sodass dann נביא «der (von einer übernatürlichen Macht) Fortgerissene» wäre, sprachlich möglich ist, kann ich nicht entscheiden (s. Theol. Literaturzeitung 1905 Sp. 321). — Im Hebräischen ist das Verbum נבא denominiert von נָבִיא.

[2] Diese beiden Stellen zeigen treffend den Unterschied der Extase bei den Genossen der Prophetengilden und bei den späteren Propheten. Bei Hos. 9, 7 ist es die sittliche Entrüstung über das entsetzliche Verderben des Volkes, welche den Propheten rasend macht und ihn zum Reden deutlicher und wohlverständlicher Worte treibt; 2 Kön. 9, 11 aber ist der Prophetenjünger ein מְשֻׁגָּע, wie die Genossen der alten Prophetenscharen. Vgl. auch 1 Sam. 18, 10.

Mann des Geistes (אִישׁ הָרוּחַ Hos. 9, 7; Hes. 3, 12). Der Prophet tritt also nicht aus eigener Macht auf, er kann nicht zu seinem Amte erzogen werden, seine Würde ist nicht Sache eines abgesonderten Standes, sondern sie ist ihm gegeben durch Gottes freie That, der zu seinem Werkzeuge ausrüstet, wen er erwählt, seinen Geist wehen lässt, wo er will. Darum weiss sich der Prophet als Mann Gottes (אִישׁ הָאֱלֹהִים Deut 33, 1; 1 Sam. 2, 27), sein Leben gehört seinem Gott an, in dessen Dienst er steht. Er muss Gottes Ratschluss in Reden und symbolischen Handlungen verkündigen. «Der Herr Jahwe redet, wer sollte nicht weissagen» (Am. 3, 8)? Er darf alle Verhöhnung nicht achten, muss aller Gefahr Trotz bieten: «Du hast mich überredet, Jahwe, und ich liess mich überreden; du hast mich überwältigt und setztest es durch: Zum Gelächter werde ich nun in einem fort, ein jeder spottet über mich! Und nehme ich mir vor: Ich will an Jahwe nicht mehr denken und nicht mehr reden in seinem Namen, so ist's wie ein glühendes Feuer, ein Brand in meinem Gebeine» (Jer. 20, 7 ff.). Wie derselbe Prophet, der so spricht, es büssen musste, dem Volk und seinen Obersten zu verkündigen, was Gott ihm auftrug, bezeugt die Geschichte[1].

Was die Propheten reden, wird Wort Jahwes (דְּבַר יַהְוֶה z. B. Jer. 1, 4. 11) oder feierlicher Ausspruch, Orakel Jahwes (מַשָּׂא יַהְוֶה z. B. Jes. 21, 1; 22, 1) genannt; doch wissen die Propheten selber noch zwischen dem Worte Gottes, das ihnen kund wird, und ihrer Aussprache desselben zu unterscheiden, wenn sie auch dessen sich wohl bewusst sind, dass dem Inhalte nach beide übereinstimmen und sie darum immer wieder ihren Reden hinzufügen können, «so spricht Jahwe» oder «Spruch Jahwes» נְאֻם יַהְוֶה (vgl. Am. 3, 8; Jer. 38, 20). Das Wort Jahwes dem Volke entgegen zu bringen, davon haben sie ein klares und lebendiges Bewusstsein, und dieses Bewusstsein ist an und für sich schon genügend zum Beweise, dass ihre Erkenntnisse nicht auf dem Wege discursiven Denkens oder gelehrten Studiums etwa des Gesetzes oder ihrer Vorgänger gewonnen sind, sondern die Frucht der Intuition,

[1] Wenn Winckler (Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient, 1906, S. 38 f.) an seiner Subsumierung der Propheten unter den Begriff «politische Agenten» festhält, so darf er sich nicht wundern, wenn seine Definition und Charakterisierung als ungenügend und unvollkommen erachtet wird.

unmittelbarer Berührung mit Gott, oder, um ihre eigenen Ausdrücke zu gebrauchen, ihres Erfasstwerdens von seiner Hand (Jes. 8, 11), ihrer vertrauten Gemeinschaft mit ihm (Am. 3, 7 f.; Jer. 23, 18. 22), ihres Erfülltwerdens von seinem Geiste (vgl. Hes. 37, 1 und Jes. 42, 1)[1]. Wie aber Jahwe den Propheten sich kundgab, näher darzulegen, ist nicht möglich; die Propheten reden nicht deutlich davon, weil ihnen Jahwes Wort in seiner Wahrheit so unzweifelhaft und sicher aufging, dass es ihnen bei allen schweren Erfahrungen eine innere Freude bereitete (Jer. 15, 16), und sie so mächtig ergriff, dass sie der Aussprache desselben sich nicht entziehen konnten. Diese unmittelbare Gewissheit, mit welcher ihnen die Wahrheit aufging, war ihnen die Hauptsache; die Art und Weise aber, wie dies geschah, musste ihnen Nebensache sein. Die Visionen, welche uns namentlich bei der Berufung Jesajas (c. 6) und Jeremias (c. 1) erzählt werden, haben wir gewiss als thatsächliche Erlebnisse der Propheten anzunehmen; aber sie können, besonders weil bei den früheren Propheten nur sehr wenige vorkommen, und weil sie bei den späteren den Eindruck erwecken, dass sie ihrer Form nach bloss der lebendigen Phantasie und Gestaltungskraft des Propheten entstammen, nicht als die regelmässige Art des Verkehrs Gottes mit den Propheten betrachtet werden[2]. Auf jeden Fall aber, ob es nun plötzliche Intuitionen oder ob es schriftstellerische Formen der Veranschaulichung sind, bezeugen die Visionen immer nicht eine blosse Ueberlegung des Verstandes, sondern eine von Gottes Macht bewirkte Ueberwältigung des Herzens. Das Primäre ist das psychische Erlebnis. Wie sehr die Propheten sich dessen bewusst waren, dass die Wahrheit, die sie verkündigen, nicht aus ihrer menschlichen Natur herstamme, zeigen sie auch, wo sie ihre Fähigkeit, göttliche Offenbarung zu empfangen und zu verstehen, verselbständigen und als besondere Person sich gegenüberstellen (הַמְצַפֶּה der «Späher» Jes. 21, 6 und הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי «der Engel, der mit mir redet» bei Sacharja 1, 13 und ö. vgl. Theol. Stud. und Krit. 1892, S. 239 ff.).

[1] Micha 3, 8 ist את־רוח יהוה eingeschoben. Der Geist spielt in früherer Zeit keine so grosse Rolle; das Wort, das Jahwe den Propheten mitteilte, war etwas Klareres und Bestimmteres.

[2] Am. 7 ff. sind nicht eigentliche Visionen berichtet, sondern der Prophet schaut hinter den Ereignissen den verborgenen Sinn und Willen Jahwes (vgl. Hos. 1 und 3; Jeremia 32, 8 etc.).

Die Propheten bestreiten darum auch ihre Gegner, die in Jahwes Namen anderes verkündigen, auf Grund ihres eigenen Gottesbewusstseins, und zeigen, dass jene den Eingebungen ihres Herzens folgen, eigennützig den Leidenschaften des Volkes schmeichelnd (Mich. 3, 5 f.; Jer. 23, 16 ff. 25 ff.; 28, 16; 29, 21 ff.). Das zeigt uns, dass sie das Kriterium aller wirklichen Eingebungen und wahren Prophetie in dem religiösen sittlichen Geist der verkündigten Worte erkennen, wie sie denn auch als die Grundbedingung ihrer eigenen prophetischen Thätigkeit das sittliche Verhalten ansehen. Darum werden Jesajas Lippen von Sünde gereinigt und seine Schuld vergeben, bevor er dem Rufe Gottes folgen kann (Jes. 6, 7 f.), und ebenso sagt Jahwe zu Jeremia: «Wenn du umkehrst, so lasse ich dich zurückkehren, und du sollst wieder vor mir stehen, und wenn du das Wertvolle dem Nichtswürdigen vorziehst, sollst du wieder gleichsam mein Mund sein; die sündigen Leute haben zu dir sich zu kehren, du aber sollst dich nicht zu ihnen kehren» (Jer. 15, 19). Träger des sittlich-religiösen Geistes zu sein, das ist der Ruhm der Propheten, und Wächter und Hüter des Volkes, seiner Religion und seiner Sittlichkeit, wie sie dieselben erkannt haben, der Beruf, dem sie oblagen. Damit ist aber zugleich gesagt, dass sie den Begriff von Gottes Wesen und Eigenschaften und von des Menschen Pflicht viel reiner erfassten, als ihre Zeitgenossen und die früheren Zeiten mit ihrem Nationalgotte es zu thun vermochten. In der That greifen sie den Zug auf das Ethische, der der Jahwereligion von Mose an innewohnte, auf und lassen ihn allein als der wahren Religion Jahwes entsprechend gelten, indem sie alles andere, was damit nicht stimmt, als Jahwe fremd mit Entschlossenheit und Bewusstsein abzustreifen suchen. Darum bedeuten die Propheten eine neue und eine höhere Stufe in der Entwicklung der israelitischen Religion, sie haben ihr auch den vollkommensten Ausdruck gegeben, den sie je erreichte. Das jüngere Zeitalter lebte von ihren Erkenntnissen, wenn es sie nicht wieder verunstaltete, und erst Jesus, der in wunderbar tiefem Verständnis auf sie zurückgriff, hat die von ihnen begonnene Entwicklung zum vollkommenen Ziele geführt.

Es ist klar, dass nicht alle Propheten die gleiche Höhe inne halten und ein Fortschritt von einem zum andern stattgefunden hat. Aber dieser Fortschritt involviert nicht eine Veränderung in der prinzipiellen neuen Stellung, sondern bedeutet eine immer klarere

Darlegung und Formulierung der Ueberzeugung und eine Verfolgung der neuen Erkenntnis in immer weitere Consequenzen, wie sie der Kampf mit der alten Anschauung der Volksreligion mit sich brachte. Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia und Deuterojesaja stehen alle auf demselben Boden der sittlichen Prophetenreligion; aber der immer mehr sich zuspitzende Gegensatz gegen die volkstümliche Religionsanschauung brachte es dazu, dass Jeremia zu den höchsten Consequenzen geführt wurde und in manchen Punkten die schärfste Formulierung geben musste. Dagegen konnte dann Deuterojesaja, da der Kampf soweit entschieden war, dass die Ueberwindung der Volksreligion keinem Zweifel mehr unterliegen konnte, gewissermassen eine ruhigere Darstellung der prophetischen Gedanken geben, welche das Ergebnis der ganzen Bewegung zusammenfasst.

Wenn somit bei Deuterojesaja von einer fast theologischen Darlegung des Glaubens der Propheten zu reden ist, so kann doch keine eigentliche Theologie bei ihnen erwartet werden. Unter dem Namen Theologie versteht man gewöhnlich ein durchgebildetes System, eine Frucht der Speculation, des systematischen Nachdenkens über die religiösen Empfindungen und Erfahrungen. Die Propheten aber verfahren nicht in der Weise eines Dogmatikers, welcher den richtigsten Ausdruck für seine Empfindungen sucht, nach ihrer Ursache forscht und bemüht ist, ihre Mannigfaltigkeit auf ein Grundprincip zurückzuführen. Ihr Wissen ist ein intuitives, aus dem vertrauten Verkehr mit dem sich kundgebenden Gott spontan hervorsprudelndes. Was sie predigen, ist nicht Theologie, sondern Religion, das rechte Verhalten des Menschen in Gesinnung und Wandel seinem heiligen und hilfreichen Gott gegenüber. Eine bestimmte Ueberzeugung von Gottes Wesen und Walten liegt dabei allerdings zu Grunde, wie es nicht anders sein kann, aber diese Ueberzeugung wird nicht theoretisch entwickelt, viel wichtiger ist es, daraus die praktischen Consequenzen zu ziehen. Ebensowenig geben die Propheten eine auf psychologischer Analyse begründete Lehre von der Natur des Menschen. Seine Freiheit und Verantwortlichkeit wird nicht deduciert, sie ist ihnen ohne dies gewiss. Und nun gar das Problem, wie sich diese Freiheit des Individuums zur Allmacht Gottes verhält, kommt nicht in Betracht. Beides wird gleich stark betont. Gott ist der allmächtige Lenker des Menschen, seiner Gesinnungen und Handlungen, wie seiner Schicksale, und der Mensch ist, als ein freier, auch der Urheber seines Schicksals. Also

Theologie in dem Sinne einer Behandlung der angegebenen Probleme haben wir hier keine zu suchen, sondern den Ausdruck der religiösen Gedanken und Empfindungen, ohne alle Beimischung von Speculation. Die Gedanken der Propheten werden sich daher wieder vorführen lassen in dem einfachen Rahmen, dass wir zuerst Jahwe und sein Verhältnis zu Israel, dann den Gottesdienst, den Israel zu üben hat, und schliesslich die Hoffnungen, die es hegen darf, darstellen.

I. Jahwe und sein Verhältnis zu Israel.

§ 32.

Jahwes Charakter, Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Nach der altisraelitischen Jahwereligion wohnte Jahwe eine entschiedene Tendenz auf das Ethische inne, er bewies dieselbe auch in Kanaan durch die Gabe der staatlichen Ordnung des Volkes, die sich im Königtum und in der Regelung der rechtlichen Verhältnisse durch die in seinem Namen erteilte Thora darstellte. Das Bewusstsein von diesem ethischen Zuge ist in Israel nie ganz verloren gegangen, wenn schon die vom Volke schliesslich geübte Religion davon wenig mehr zu Tage treten liess und Jahwe, so unberechenbar er ihr in seinem Walten vorkam, in so unlöslicher Verbindung mit Israel sah, dass sie ihn ohne Israel sich ebensowenig denken konnte, wie Kemosch ohne sein Volk Moab. Es ist begreiflich, dass es darum im Volke zu keiner bestimmteren Auffassung von Jahwes Charakter kommen konnte, als zu sagen, dass er Israels Gott sei.

Anders ist es nun bei den Propheten. Sie treten zwar nicht auf mit dem Anspruch ein Neues zu bringen; aber in Wirklichkeit ist ihre Anschauung doch eine ganz neue. Sie setzen in ihren Forderungen voraus, dass das Volk den Willen Jahwes schon längst kennen könnte. Demgemäss weisen sie darauf hin, dass durch Nasiräer und Propheten Jahwe immerfort gezeigt habe, was er wolle (Am. 2, 11 f.), und können darüber klagen, dass die Priester die wahre Thora vergessen und verkehrt hätten und infolge davon keine rechte Gotteserkenntnis im Lande zu finden sei (Hos. 4, 2. 6). Dabei ist zu beachten, dass sie die Thora, wie man sieht, durchaus nur als mündliche Unterweisung des Volkes in

der rechten Lebensführung auffassen und in ihr eine Anwendung der Religion und nie die Grundlage der Religion erblicken. Sie kennen also kein geschriebenes Gesetz, auf das man sich als die giltige Norm oder die göttliche Offenbarung berufen könnte, auch wenn sie davon wissen, dass es damals schon viele niedergeschriebene Weisungen gab (Hos. 8, 12). Auf das, was allen diesen Weisungen zu Grunde liegen sollte, berufen sie sich.

Wenn sie nun aber darlegen, was sie darunter verstehen, so gebrauchen sie oftmals wieder dieselben Ausdrücke, wie sie das Volk anwandte, wenn sie schon in ihrem Munde eine andere Bedeutung haben. So ist es einmal, wenn auch ihre Sprache über Jahwe durchweg sehr anthropopathisch und anthropomorphisch klingt und sie ihm durchweg menschliche Affecte zuschreiben. Zwar hat das Volk Israel, wenn es *Anthropomorphismen* anwandte, kaum mehr daran gedacht, als eigneten Jahwe menschliche Gestalt und menschliche Bewegungen. Ueberall im A. T. kommen Gottes Hand, Arm, Mund, Auge vor, es ist die Rede von seinem Sprechen, Gehen, Lachen, er erscheint wie ein Kriegsheld, entblösst seinen Arm, schwingt sein Schwert, tritt die Kelter, brüllt wie der Löwe. Diese Ausdrücke wollen offenbar nur die Thätigkeit des lebendigen Gottes in naiver Weise nach der Art menschlichen Handelns schildern, und es braucht nur ein wenig Sinn für Poesie, um daran nicht bloss keinen Anstoss zu nehmen, sondern sie auch in uneigentlichem Sinne zu verstehen. Aus demselben Gesichtspunkt sind die Darstellungen vom göttlichen Wirken auf Erden, von seinem Verkehr mit den Menschen zu betrachten, wie sie in den Erzählungen über die Urzeit vorkommen. Immerhin ist hier kaum zu bezweifeln, dass es in sinnlicherer Weise zu verstehen ist, wenn wir da lesen, dass Gott den Menschen bildete (Gen. 2), dass er in der Abendkühle im Garten wandelte (Gen. 3, 8), dass er die Arche mit eigener Hand schloss (7, 16), dass er mit Abraham speiste (18, 8; 19, 3), dass er auf die Steintafeln schrieb (Ex. 32, 16), als wenn die Propheten davon reden, dass Jahwe ihnen erschienen sei. Theophanien kommen auch noch bei ihnen und in ihrer Zeit vor (Am. 7, 7; Jes. 6; Hes. 1 etc), und selbst der nachexilische Verfasser des Priestercodex lässt sie nicht ganz ausbleiben. Gerade Letzteres ist aber ein Fingerzeig, dass Anthropomorphismen nicht ausgeschlossen waren, wenn man von Gott durchaus keinen sinnlichen Begriff mehr hatte. Wirkte also einer-

seits die Phantasie noch mit, wo der Gottesbegriff schon entwickelt war, so wird sie in früherer Zeit noch geschäftiger gewesen sein, und ist es selbst schwer zu sagen, wie viel bei jenen Erzählungen ursprünglich ihr allein, wie viel dem Glauben angehört, so dürfen wir bei den Propheten die ähnlichen Ausdrücke nicht mehr so sinnlich fassen, wie noch vielfach das Volk es thun mochte.

Es ist doch kein Zweifel, dass die Propheten sich bemühen, den Gedanken der Geistigkeit Gottes zum Ausdruck zu bringen und hervorzuheben. Zwar auch bei ihnen begegnen uns noch Redeweisen, welche Gott zu localisieren scheinen, wie dies die frühere Zeit that, wenn sie seine Gegenwart an die Jahwelade oder an die besonderen heiligen Stätten heftete. So kommen zahlreiche Stellen vor, welche von der Wohnung Gottes im Tempel auf dem Berge Zion reden (Jes. 6; 8, 18 u. ö.). Wenn aber zugleich der Himmel, die höhere Region über der Erde, als Wohnsitz Gottes gedacht ist (Mich. 1, 3; Deut. 26, 15; Jer. 25, 30 u. ö.), wie diese Anschauung bereits in der volkstümlichen Religion auftauchte (vgl. oben S. 104), so ist das schon ein Zeichen, dass wir es mit der Localisierung Jahwes im Tempel nicht genau zu nehmen haben. Das zeigt besonders das prophetischen Gedanken Ausdruck verleihende Gebet Salomos bei der Tempelweihe (1 Kön. 8). In dem älteren Liede hatte es noch geheissen (vgl. Bleek-Wellhausen, Einleitg. [4] S. 236):

> Die [helle] Sonne hat Jahwe am Himmel geschaffen,
> doch sprach er, um zu wohnen im Dunkeln:
> Bau mir ein Haus, ein Haus zur Wohnstatt für mich,
> dass ich dort auf alle Zeiten verweile. (1 Kön. 8, 12 f. LXX)[1].

Dagegen wird deutlich in den deuteronomistischen Worten gesagt: «Sollte in Wahrheit Gott wohnen auf Erden? Es können dich ja die Himmel und aller Himmel Himmel nicht fassen, wie viel weniger dieses Haus, welches ich gebaut habe» (1 Kön. 8, 27)! Das Haus ist nicht die Wohnung Gottes, sondern der von ihm bezeichnete Ort, an welchem das Volk sich zu seiner Verehrung versammelt und sich der gnädigen Gegenwart seines im Himmel wohnenden Gottes bewusst wird (v. 29 f.). Wie Jahwe im Grunde

[1] Cheyne's etwas anders lautende Rekonstruktion des unsicheren Textes siehe bei Wildeboer, die Literatur des A. Testaments (1895), S. 49. Vgl. noch Sellin, Beiträge zur israel. u. jüd Religionsgeschichte I, S. 93 f. und Benzinger im Comm. zu 1 Kön. 8, 12 f.

als Einer galt, wenn er schon an verschiedenen heiligen Stätten wohnte, so that diese Localisierung auch bei den Propheten seiner Geistigkeit keinen Abbruch. Die Propheten ringen zwar nach einem angemessenen Ausdruck, aber eine begriffliche Formulierung haben sie nie erstrebt. Gottes Herrlichkeit vermag der Sterbliche nicht von Angesicht zu schauen; er kann ihn nur «von hinten» sehen, d. i. die Wirkungen seiner Macht inne werden (Ex. 33, 18—23 vgl. 1 Kön. 19, 11. 12). Die Sprache der philosophischen Abstraction ist den Propheten so wenig geläufig, dass sie Gottes wirksame Gegenwart nur in Symbolen auszudrücken vermögen, die nicht die Gefahr mit sich bringen, dass über der reinen Form und dem formalen Begriff die Fülle des Inhalts vergessen werde. So spricht daher Jesaja bei der Erzählung seiner Berufung zum Propheten davon, dass einer der Gottes Thron umgebenden Seraphe mit einem glühenden Stein, den er vom Altar nahm, seinen Mund berührte (Jes. 6), und Hesekiel lässt in seinem Gesicht (Hes. 1—3) Jahwe von phantastischen Wesen, den Keruben mit Menschen-, Löwen-, Stier- und Adlergesicht, welche seine Eigenschaften repräsentieren, umgeben sein. Im Uebrigen wissen die Propheten sehr wohl, dass Jahwe ein geistiges Wesen ist, das sich wohl unterscheidet von den irdischen Mächten (Jes. 31, 3); aber es liegt ihnen fern, die Bedeutung von Geist in intellectualistischem Sinne abzuschwächen und darunter formales Denken und philosophisches Abstrahieren zu verstehen. Für sie bedeutet Geist das Wirksame und Lebendige gegenüber dem Schwachen und Vergänglichen.

So ist die Geistigkeit Jahwes von den Propheten noch sicherer festgestellt als in der volkstümlichen Auffassung; er ist auch bei ihnen den heiligen Stätten gegenüber viel freier und die Gefahr, als Naturmacht verstanden zu werden, viel weiter gerückt. Diese Vertiefung in der Auffassung Jahwes thut sich am deutlichsten kund, wenn, trotzdem stetsfort in Bildern von ihm geredet werden muss, gefordert wird, dass er nicht abgebildet werden soll. Die ältere Sitte hatte bloss die Gussbilder verpönt (vgl. oben S. 116); aber schon Hosea verspottet den Bilderdienst in Israel als Verehrung eines menschlichen Machwerks (8, 6; 13, 2) und nennt das besonders verehrte Stierbild in verächtlicher Weise das «Kalb von Samarien» (8, 4 ff. vgl. 10, 5 und 13, 2). Ebenso nennt Jesaja die Bilder אֱלִילִים (von אַל) «Nichtse», oder (deminutiv von אֵל) «Götterchen», während sie אֵלִים «Götter» sein sollten (Jes. 2, 8. 18); vielleicht hat auf

die Worte Jesajas hin Hiskia die eherne Schlange im Tempel zerstört. Der prophetischen Wirksamkeit ist es zu verdanken, dass jede Abbildung Gottes als verboten erklärt wurde (Ex. 20, 4; Deut. 5, 8). Der Gott Israels soll nicht in einem Bilde dargestellt werden, damit er nicht in die sinnliche Sphäre herabgezogen werde. Dieser viel tiefere religiöse Grund der Propheten wird in Deut. 4, 12 ff. durch einen gelehrten theologischen ersetzt, nämlich durch die Erinnerung, dass sich Jahwe auch am Horeb in keiner Gestalt von dem Volke habe schauen lassen.

Haben so die Propheten dafür Sorge getragen, dass Jahwes Geistigkeit gewahrt werde, so haben sie damit sich nicht begnügt; das hätte allein seinen Charakter noch nicht so sicher bestimmen können, wie ihn die Propheten kennen. Dieses geistige Wesen hätte noch so unberechenbar bleiben können, wie es dem Volke erschien, oder hätte immer die Art des menschlichen Geistes an sich tragen können, so dass es in die Sphäre des Irdischen doch verstrickt gewesen wäre. Die Propheten kennen Jahwe viel bestimmter; sie kennen seinen Charakter, der ihn nicht bloss zum vagen Geisteswesen macht, sondern in der bestimmtesten Weise auszeichnet und über die Menschen erhebt. Es ist wahr, auch die Propheten können die Anthropopathien nicht vermeiden, d. h. die Anwendung von Ausdrücken, die vom menschlichen Seelenleben hergenommen sind, in Aussagen über Gott; sie reden daher auch bei Jahwe von Liebe und Hass, Zorn, Eifersucht, Reue u. s. w. Das war nicht anders möglich, wie auch der Christ noch reden kann von Gottes Zorn und Eifer gegen die Sünde, von seiner Trauer über die menschlichen Verirrungen, von seiner Freude über die Umkehr des Sünders, von seiner Reue über Erweisung von Wohlthaten, deren man sich nicht würdig gezeigt hat. Solche Vermenschlichungen sind aber nur dann keine Gefahr für die richtige Auffassung Gottes und können nur dann nicht in verkehrter Weise gedeutet werden, wenn Gottes Charakter gegen die Herabziehung in die menschliche Sphäre sicher gestellt ist. Das ist aber bei den Propheten der Fall. Ausdrücklich ist dieser Unterschied bei Hosea ausgesprochen (11, 8 f.): «Wie werde ich dich dahingeben, Ephraim, wie dich ins Verderben stürzen, Israel! Wie werde ich dich Adma gleichsetzen, ein Zeboim aus dir machen! Mein Herz drückt es mir fast ab, mein tiefstes Mitgefühl ist entbrannt. Sollte ich deshalb meinen glühenden Zorn nicht in Thaten umsetzen, den

Schritt nicht wagen, Ephraim zu vernichten! Aber ich bin ja Gott und nicht ein Mensch, eine heilige Majestät in deiner Mitte und sollte nicht vertilgen!»[1] Es ist zu beachten, dass in dieser Stelle Jahwe ein anderes Pathos als den Menschen zugeschrieben ist. Der Mensch kann sich von seinem Herz und Mitgefühl überwältigen lassen, Jahwe hat einen festeren Charakter. Nach der Meinung des Volkes ist Jahwe, auch wenn er zuweilen zürnt, doch an den Bestand des Staates gebunden; bei den Propheten übt auch dies keinen Einfluss auf Jahwe aus, er ist völlig frei, seine Entscheidungen haben einen andern Grund, sie sind der Ausfluss seines durch und durch ethischen Wesens[2].

Das ist das Grossartige und zugleich das Neue, dass die Propheten die Sittlichkeit als den Charakier Jahwes fassten. Und zwar haben sie diese Sittlichkeit wieder nicht bemessen nach den Gebräuchen und Sitten der Israeliten oder nach deren Gesetzen und Ordnungen; ihr Verständnis war tief genug, um in diesen Ordnungen nicht die Regel und Norm der göttlichen Sittlichkeit, sondern nur den unvollkommenen, für bestimmte Zeiten und Verhältnisse giltigen Ausdruck derselben zu sehen. Ihnen ging das Bewusstsein einer höheren Sittlichkeit als der der blossen Rechtlichkeit auf, einer lebendigen Autorität, die immer und allenthalben gilt. Diese Autorität repräsentierte Jahwe, und diese Sittlichkeit war sein Charakter; alles andere in Jahwes Wesen tritt daneben in den Hintergrund und wird von diesem einen Grundzuge beherrscht.

Mit welcher Reinheit schon am Anfang die Propheten diesen sittlichen Charakter Jahwes verstanden, zeigt Hosea. Elia hatte einst dem Hause Ahabs die Ausrottung angedroht, weil Ahab gegen ein altes Recht sich verfehlt hatte (1 Kön. 21, 17 ff.). Jehu hat, von Elisa dazu aufgefordert und unter dem Beifall des Rekabiten Jonadab, das Blutgericht in Jesreel vollzogen. Für Hosea aber bleibt das Blutvergiessen in Jesreel eine Blutthat, auch wenn sie von Elisa provociert ist. Hosea kann die Stimme des Gewissens nicht ersticken, auch wenn es sich um einen religiösen Zweck handelt;

[1] Nur diese Fassung entspricht dem Zusammenhang, auch wenn der Schluss nicht völlig sicher ist (ich lese (וְלֹא אֲבַעֵר), vgl. auch 13, 12—14, 1. Die Verse 11, 10 f. sind eingeschoben vgl. Jes. 60, 8 ff.; 49, 17 f.

[2] Jahwe lässt überhaupt alles Menschliche weit hinter sich vgl. Jes. 49, 15 und 24—26. Siehe auch schon 1 Sam. 15, 29.

wo die angewandten Mittel dem sittlichen Gott widersprechen, da muss er im Namen Jahwes die sichere Strafe verkünden (Hos. 1, 4). Wie sehr aber dieses ethische Wesen der Mittelpunkt Jahwes ist, wird sich im folgenden überall zeigen, namentlich bei den Forderungen, die dieser sittliche Gott an sein Volk stellt.

Ein eigenes besonderes Wort, um diesen Charakter Jahwes auszudrücken, haben die Propheten nicht; die Sache selber ist deshalb nicht weniger sicher. Am allerehesten wird dieselbe bezeichnet, wenn von Jahwes *Gerechtigkeit* gesprochen wird, während wo Jahwe der *Heilige* genannt wird, dieselbe wenigstens mit eingeschlossen sein kann.

Zuerst ist daher die Gerechtigkeit צְדָקָה und צֶדֶק zu betrachten. צַדִּיק, ursprünglich von Menschen gesagt, bedeutet «den, der recht, im Recht ist»; das ist aber nicht nur so gewendet, dass es den Rechtlichen bedeutet, sondern auch denjenigen, «der so ist, wie er sein soll». Darum kann das entsprechende Wort im Arabischen auch auf *Dinge* übertragen werden und die Rede sein von «einer rechten Lanze», von einer Lanze, wie sie sein soll, wozu den Gegensatz bildet קֶשֶׁת רְמִיָּה «ein Bogen, der versagt» (Hos. 7, 16). Darin zeigt sich, wie leicht der Begriff vertieft werden kann; er kann in ethischem oder religiösem Sinn den Menschen bezeichnen, der seine ethischen und religiösen Pflichten erfüllt. Waren diese in einem Gesetz gegeben, so war er צדיק, wenn er dasselbe hielt. Die Propheten aber kannten ein höheres Gesetz als das geschriebene, und wenn sie von Gottes צדקה sprechen, so meinen sie dabei nicht ein Verhalten, das sich an diese Normen hält, aber auch nicht an eine Norm, die gleichsam über Jahwe schwebte, sondern ein dem innersten Wesen Jahwes entsprechendes Verhalten, seine Charakterfestigkeit. Nur ist dabei nicht zu vergessen, dass diese in ihrem Sinne nicht etwa ein bloss formaler Begriff ist, sondern den reichen Inhalt hat, den das ethische Wesen Jahwes bedingt. Entsprechend der fortschreitenden Vertiefung und immer deutlicheren Erfassung dieses ethischen Wesens und der Ziele desselben hat darum auch die Gerechtigkeit Gottes verschiedene Wandlungen der Bedeutung durchgemacht. Zu ihrer höchsten Bedeutung kommt sie bei Deuterojesaja, der Jahwe die Gerechtigkeit zuschreibt, weil er das Heil durchführt. Jahwe kann nicht anders, als in seinem Wesen und Willen constant sein; hat er nun einmal Israel dazu erwählt, um sein Ziel des Heils zu Stande zu bringen, und ihm

diese Verheissung erteilt, so fordert seine «Gerechtigkeit», dass er seinen Plan verwirklicht, er würde sich sonst selbst aufgeben; darum findet sich Jes. 45, 21 צַדִּיק von Jahwe ausgesagt neben מוֹשִׁיעַ: er ist ein gerechter und rettender Gott (vgl. auch Zeph. 3, 5), und steht Jes. 51, 8 צְדָקָה in Parallele mit יְשׁוּעָה. So bewährt er seine Treue gegen sein eigenes Wesen, wenn er alle Veranstaltungen zur Durchführung des Heiles trifft; dieses Sichtreubleiben bedeutet צֶדֶק Jes. 42, 6. 21; 45, 13; und es ist darum nicht zu verwundern, dass dasselbe Wort 45, 8 geradezu den Sinn von Heil und צְדָקָה den von Heilsthat 45, 24 bekommen kann[1].

Neben dieser höchsten Stufe der Auffassung der Gerechtigkeit Jahwes finden sich natürlich manche Stellen, welche die Aeusserung der Gerechtigkeit in weniger umfassendem Sinne erweisen. So ist Gott gerecht, wenn er den Guten sich freundlich erzeigt, die Sünder aber seinen Zorn fühlen lässt (Jes. 1, 27; 5, 16; 10, 22), wenn er ohne Ansehen der Person richtet (Deut. 10, 17; Jer. 11, 20; 20, 12) und wenn er den Bösen nicht ungestraft lässt (Nah. 1, 3). Eine besondere Seite in der Gerechtigkeit Jahwes heben die Eigenschaften der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit (Treue) אֱמֶת, אֱמוּנָה (Jes. 49, 7) hervor. Gott lügt nicht und lässt sich nicht gereuen, wie ein Mensch. Was er gesprochen und versprochen hat, das thut und hält er (Num. 23, 19). Das gilt vor Allem von dem den Vätern geschworenen Bunde (Deut. 4, 31; 7, 9; Jes. 55, 3). Die Erzähler weisen es in der Geschichte nach; die Propheten erwarten auf Grund dieser Zuverlässigkeit zuversichtlich die Erfüllung der Verheissung (Hesekiel u. Jes. 40 bis 55), und in Zeiten der Not getröstet sich der Fromme nachmals ihrer als Bürgschaft dafür (Ps. 43, 3; 54, 7; 57, 4 etc.). Jahwe ist ein Fels, auf den man sich verlassen kann (Jes. 30, 29; 44, 8; Deut. 32, 4 vgl. Nah. 1, 7); sein Wort bleibt in Ewigkeit (Jes. 40, 8). Schliesslich fällt auch die Güte Gottes, unter den Begriff seines ethischen Charakters, wenn sie auch dem Plane gemäss zunächst in besonderem Masse nur Israel zu gute kommt; aber dies wird dann so erklärt, dass die Auswahl Israels doch zum Heile der ganzen Menschheit ausschlagen muss (Jes. 42, 6). Von Anfang an seit der Erlösung aus Aegypten (Hos. 11,

[1] KAUTZSCH, Die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch. Tübingen 1881.

1) hat Jahwe Israel mit Gütern überschüttet und wie seinen Augapfel bewahrt (Jes. 1, 2; Jer. 31, 3; Hes. 16, 1 ff.; Deut. 4, 31; 7, 9; 32, 8—10; 33, 3). Diese Liebe, stärker als alle Erdenliebe, selbst als Mutterliebe (Jes. 49, 15), wird nicht müde, dem Volke wohlzuthun (Jer. 32, 41; Jes. 48, 11), ihm doch zu vergeben (Jes. 40, 2; 44, 22) und es zu erlösen aus der Hand seiner Bedrücker (Jes. 45, 4; 49, 25). Gott verfährt gnädig und barmherzig (חַנּוּן וְרַחוּם), langmütig und huldreich mit ihm (Deut. 4, 31; Nah. 1, 3; Ex. 34, 6 f.). Nicht ewig hält er fest seinen Zorn; denn Gefallen hat er an Gnade (Jer. 3, 12.).

Hat sich die צְדָקָה ihrem vollen Inhalte nach erst bei Deuterojesaja enthüllt, so ist die Bedeutung der Heiligkeit Gottes im Munde der Propheten schon früher eine sicher bestimmbare geworden. Wie schon oben (S. 32 f.) gesagt, ist קָדוֹשׁ ein rein cultischer Begriff und bedeutet ursprünglich von göttlicher Potenz erfüllt. Das konnte von Sachen, von Cultusstätten (vgl. die Ortsnamen קָדֵשׁ, קֶדֶשׁ z. B. Gen. 14, 7; Jos. 19, 37), von den der Gottheit dargebrachten Gaben, von heiligen Gegenständen (z. B. auch von Amuletten), Religionsgebräuchen, ausgesagt werden. Dann nannte man auch Personen, wie das Cultuspersonal, das Volk Israel, heilig, wegen der Beziehung, in welche sie zu Jahwe gesetzt sind; diese Beziehung war eine cultische und es galten darum die ständigen Diener am Heiligtum für besonders heilig. Es liegt darin negativ die Aussonderung aus dem Alltäglichen, Profanen und positiv die Zueignung an Jahwe, so dass הִקְדִּישׁ «mit Jahwe in Contact bringen», «weihen», «Jahwe zum Eigentum, zum bleibenden oder vorübergehenden, übergeben» bedeutet. Als das Volk, das Jahwe die Verehrung erweist, in besonderer Beziehung zu ihm steht, also sein Eigentumsvolk ist, heisst Israel heilig (Deut. 7, 6; Ex. 19, 5. 6; Jer. 2, 3). Die Reinheit fällt mit dem Begriff heilig nicht zusammen, wenn schon vieles Unreine als der Sitz einer anderen dämonischen Potenz vom «Heiligen» ausgeschlossen war; es handelt sich nicht um äussere oder sittliche Reinheit, sondern um cultische, die beides umfassen kann und zuerst, wie die Lustrationen und Gebräuche zeigen (vgl. oben § 10), nur die äussere Reinheit einschloss, ehe sich die sittliche Reinheit mit dem Begriffe verband. Dieser cultische Sinn ist immer der durchschlagende geblieben. Noch im Deuteronomium erkennt man denselben (Deut. 14, 1 ff.; 26, 19; 7, 6), und später tritt er

wieder ganz deutlich hervor (Lev. 11, 44. 45), da man den Unterschied zwischen cultischen und sittlichen Geboten nicht mehr erkannte.

Bei dem ursprünglichen Sinne von קדש ist es selbstverständlich, dass auch Jahwe heilig ist. Dabei ist nicht erst eine sekundäre Uebertragung des Begriffs auf Jahwe nötig. Jahwe als göttliche Macht ist heilig und als der von Israel im Cultus verehrte Gott heisst er darum bei Jesaja «der Heilige Israels». Es kommt daher alles darauf an, in welcher Weise man sich die göttliche Potenz wirksam dachte, wie man sonst die verehrte Gottheit fasste; erst das konnte den Begriff der Heiligkeit mit einem bestimmten Inhalte ausfüllen. Die Propheten verbanden nun mit dem Begriff des Heiligen nicht nur das cultisch Reine, sondern auch das sittlich Reine und wussten daher Jahwe nicht nur unnahbar und unantastbar für den cultisch nicht Geweihten, Profanen (1 Sam. 6, 20), sondern auch für den sündigen Menschen. Erst auf diesem Wege und erst bei dieser prophetischen Auffassung kann in der Heiligkeit auch die Erhabenheit Jahwes über die Sünde der Menschen ausgesprochen gefunden werden. Diesen neuen Inhalt, auf den die Propheten aber grosses Gewicht legen, hat die Heiligkeit Jahwes schon bei Hosea und Jesaja. Als der Heilige muss er das abtrünnige Volk Israel vertilgen (Hos. 11, 7—9), und als der Heilige ist er für den Angehörigen eines Volkes mit unreinen Lippen, der selber an dieser Unreinheit teil hat, unnahbar (Jes. 6; vgl. 1, 4; 5, 24). Die Heiligkeit Gottes ist daher nicht eine besondere Eigenschaft neben andern, sondern der Ausdruck für die Art und Weise seines Wesens überhaupt. Je nach der tieferen Fassung, welche der Verehrer von Jahwe hat, wird auch der Begriff der Heiligkeit ein gehaltvollerer. Es kann die Erhabenheit Jahwes über seine Verehrer bloss in seiner Macht und Unvergänglichkeit bestehen, so dass der Verehrer nur seinen Abstand in Bezug auf die eigene Kraft und Macht spürt und zur Furcht vor der Gottheit sich getrieben fühlt (Jes. 29, 23); aber sofern er inne wird, dass auch ein Abstand in sittlicher Beziehung in Betracht kommt, und er in Jahwe den vollkommenen sittlichen Gott sieht, so umfasst die Heiligkeit auch die vollkommene sittliche Reinheit: Jahwe erweist sich dann als den Heiligen durch seine «Gerechtigkeit» (Jes. 5, 16; Hab. 1, 12 ff.). Auf diesem Wege kann die Heiligkeit auch die Reaction gegen die menschliche Sünde, nicht nur gegen cul-

tische Verfehlungen, wodurch Gottes Ehre angetastet wird, sowie die Liebe zu dem Volk, das er zu seinem Eigentum erkoren hat, einschliessen. Jahwes Bethätigung in der Richtung nach diesen beiden Seiten hin heisst auch sein Eifer (קנאה), Eifer für seine Ehre und Eifer für sein Volk. Erst die spätere Ausfüllung des Begriffes durch die prophetische Fassung von Jahwe machte es schliesslich möglich, dass Jahwe dem Menschen als Vorbild aufgestellt werden kann; aber bezeichnend genug drängen sich alsbald wieder neben die sittlichen Forderungen die ceremoniellen Vorschriften ein, welche das Heiligsein des Menschen sicherstellen sollen (Lev. 11, 44 ff.; 20, 26). Man vergass gar bald die prophetische Unterscheidung der Bedeutung dieser beiden Kategorien; dagegen hat Jesus durch Ausdruck und Zusammenhang jedes Missverständnis ausschliessend gesagt: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν (Mt. 5, 48[1]). Nach Jesus konnte man wieder hoffen, dass קדוש ἅγιος in prophetischem Sinne verstanden werde (1 Petr. 1, 13—16).

Beide Begriffe Gerechtigkeit und Heiligkeit haben durch die Propheten eine neue Bedeutung erlangt. Während aber der Begriff der Gerechtigkeit nur vertieft werden musste, bekam der Begriff der Heiligkeit Gottes einen neuen Inhalt, da der in Israel zu verehrende Jahwe nicht nur als an Macht, sondern auch durch sittliche Vollkommenheit über die Menschen, die ihn verehrten, hoch erhaben und darum seine wahre Verehrung nicht durch blosse Cultusübung, sondern erst durch Uebung von Recht und Gerechtigkeit erfüllbar angesehen wurde. Während aber die «Gerechtigkeit» Jahwes innerstes Wesen und das daraus hervorgehende Handeln bezeichnet, spielt bei dem Begriff der Heiligkeit immer die Idee der die Menschen hoch überragenden Erhabenheit und Macht eine wichtige Rolle, sodass heilig stets mit dem Begriff des «Verehrungs-, des Anbetungswürdigen, des Majestätischen» verbunden bleibt.

[1] Die Parallelstelle Luk. 6, 36 bietet allerdings οἰκτίρμων für τέλειος und Nestle (Stud. u. Krit. 1896, 4. 737) erklärt τέλειος für irrige Uebersetzung von שֵׁלָם [= οἰκτίρμων].

§ 33.

Jahwe, der Gott der Macht.

Dem sittlichen Wollen Jahwes steht die hinreichende Kraft zur Verfügung. Schon die volkstümliche Auffassung sah in ihm den gewaltigen mächtigen Herrn, der Israel gegenüber den Angriffen der Feinde Sieg und Schutz zu verleihen vermöge und schliesslich immer doch stark genug sei, sein Volk aus jeder Not zu retten. Aber bei den Propheten wächst seine Macht noch weit über das Volk Israel hinaus, weil die Sittlichkeit nicht an den Grenzen Palästinas Halt machen kann und die heilige Kraft Gottes nicht vom Cultus abhängig ist.

Als der mächtige Schutzherr des Volkes heisst Jahwe der Starke Jakobs oder Israels אֲבִיר יַעֲקֹב (יִשְׂרָאֵל) (Jes. 1, 24; 49, 26 vgl. auch 60, 16); als der Gott, in welchen es sein volles Vertrauen setzen kann, wird er der Fels Israels (Jes. 30, 29 צור) genannt. Seine Macht aber wird besonders in der solennen Bezeichnung אלהי הצבאות Gott der Mächte oder der Heerscharen (abgekürzt dafür auch יהוה צבאות) hervorgehoben (1 Sam. 1, 3; 4, 4; Jes. 1, 24; 5, 24; 6, 3. 5; 47, 4; 48, 2; Jer. 2, 19; 6, 6. 9; Hos. 12, 6; Am. 3, 13; 5, 14. 27; Mich. 4, 4; Zeph. 2, 9 etc.). Die Bedeutung des Ausdrucks ist streitig, eben weil das Wort צבאות von verschiedenen Dingen gebraucht wird. Einmal heissen die Israeliten das Heer Jahwes (Ex. 7, 4; 12, 41 PC), und ihre Kriege sind die Kriege Jahwes (Num. 21, 14: Buch der Kriege Jahwes). Dagegen wird für diese Bedeutung 1 Sam. 17, 45 nicht anzurufen sein; denn es ist C. Westphal[1] beizustimmen, dass hier יהוה צבאות nicht durch « Gott der Schlachtreihen (מערכות) Israels » erklärt, sondern mit ihm identifiziert werden soll, woraus folgt, dass צבאות hier nicht = Schlachtreihen Israels ist. Andererseits bezeichnet das Wort צבא השמים (das Himmelsheer) die Gestirne (Deut. 4, 19; Jes. 34, 4; 40, 26; 45, 12; Jer. 8, 2; 19, 13; 33, 22). Endlich erscheinen als Gottes Heer auch die Engelscharen, gerüstet zum Kriege mit einem be-

[1] Vgl. Oriental. Studien Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet 1906 S. 719—728.

sonderen Anführer (Jos. 5, 14) oder aufgestellt rechts und links vom Trone Jahwes zur Beratung über das Schicksal Ahabs (1 Kön. 22, 19). Die beiden letzteren Vorstellungen gehen übrigens in einander über, sofern die Sterne als belebte Wesen gedacht werden. So, wenn es im Deboralied (Jud. 5, 20) heisst: «Die Sterne stritten vom Himmel gegen Sisera» und bei Hiob (38, 7): «Die Morgensterne jubelten bei der Gründung der Erde». Demnach kann Jahwe ĕlôhê ṣebā'ôt Herr der Heerscharen Israels, Gott der Gestirne und Gott der Engelscharen bedeuten, und es kann nur die Frage sein, ob eine dieser Bedeutungen die ursprüngliche sei und dann welche, oder ob vielleicht eine andere Bedeutung zu Grunde liege, welche diese drei verschiedenen Anwendungen vertrug. Man hat nun einerseits bemerkt, dass der Plural ṣebā'ôt nur von irdischen Kriegerscharen gebraucht wird, das Himmelsheer aber immer צבא (im Singular) heisst, und andererseits hat man betont, dass der Name in den Samuelisbüchern in Zusammenhang mit der Jahwelade erscheint. Daraus schloss man, dass Jahwe ṣebā'ôt zunächst den durch die heilige Lade repräsentierten Kriegsgott Israels bedeute (vgl. Kautzsch, die ursprüngliche Bedeutung des Namens יהוה צבאית, in ZATW 1886, S. 17—22). Doch kann das Vorkommen von Singular und Plural (צָבָא und צְבָאוֹת) in verschiedener Anwendung bloss auf Zufall beruhen, da es nicht leicht begreiflich ist, wie der Ausdruck צְבָא יְהוָה, wenn er ursprünglich das israelitische Heer bedeutet haben sollte, auf das Sternenheer (vgl. neben den oben angeführten Stellen Ps. 103, 20 ff.; 148, 1—6) übertragen werden konnte. Darum ist wohl eine andre Grundbedeutung anzunehmen. Die Bundesgenossen des Gewittergottes vom Sinai waren ursprünglich Donner und Blitz, Regen und Sturm, die sehr wohl als sein Heer verstanden werden konnten. Nimmt man dazu, dass nach Jud. 5, 20 auch die Sterne mit gegen Sisera kämpften und zwar durch die Sendung eines gewaltigen Regens, der die Truppen Siseras im hochangeschwollenen Kison ertrinken liess, und bedenkt man, dass seit alters die Sterne als die Aufbewahrungsorte der Blitze und als die Wettermacher galten, so wird man die meteorologischen Mächte als die Hilfstruppen des Gewittergottes, als das alte Heer Jahwes anzusehen haben. Als dann später Jahwe in der Zeit, da Israel seine Kriege gegen Kanaan und die Nachbarn führte, als der Kriegsgott verehrt wurde, der Israel Sieg verlieh, da war es leicht verständlich, dass «jene mit

Jahwe verbündeten Naturmächte zu überirdischen, aber menschenähnlichen Wesen, zu himmlischen Kriegern wurden, die in ihrer Gesamtheit das צבא השמים oder das צבא יהוה bildeten ». Es war das unsichtbare Heer der Lüfte, mit dem Jahwe an Seite Israels gegen die Feinde stritt. Der Gott dieser Heerscharen konnte dann aber auch, wie Amos in Aussicht stellt, gegen Israel ins Feld ziehen; ihm gebrach es nie an Mitteln, um seinen Willen durchzusetzen. Dieses Heer konnte je nach den Vorstellungen der Zeit auch andre Aufgaben erfüllen, zur Beratung versammelt werden (1 Kön. 22, 19; vgl. auch die בני אלהים bei Hiob) oder zur beständigen Lobpreisung Jahwes bestimmt sein (Ps. 103, 20 f.; Ps. 148, 1—6). Auch begreift man, dass zu einer Zeit, da man das Heer des Himmels, die Sterne, als Cultobjekt der fremden Völker betrachtete Deut. 4, 19 (vgl. auch den Gestirndienst unter Manasse), nun die Israeliten selber als das Heer Jahwes gefasst wurden, wie es im PC geschieht (Ex. 7, 4; 12, 41; vgl. auch Judith 16, 12 [13])[1]. Der Name ist also nicht erst von den Propheten geprägt, sondern weit älteren Ursprungs. Er bedeutet für sie, wie für ihre Zeitgenossen, den Gott, dem ein Heer unüberwindlicher Mächte zu Gebote steht; aber sie sind überzeugt, dass Jahwe von dieser Macht einen Gebrauch machen kann, den die Zeitgenossen für unmöglich betrachten.

Was dieser Name besagt, das findet auch sonst bei den Propheten seinen Ausdruck. Jahwes Macht ist durch keine Schranken eingeengt. Niemand und Nichts vermag ihm Widerstand zu leisten (Am. 3, 6; 9, 2 ff.; Jes. 7, 11; 8, 9 f.; Jer. 14, 22; Jes. 43, 13). Die Assyrer müssen seine Pläne ausführen; sie sind der Stock in seiner Hand, mit dem er das gottlose Volk züchtigt (Jes. 10, 5 ff.). Den Aegyptern und Assyrern kann er zischen, dass sie herbeikommen, wie wenn es Fliegen und Bienen wären (Jes. 7, 18 ff.), ebenso kann er das Feuer herbeirufen (Am. 7, 4) und es auch in die Paläste der Hauptstädte der Nachbarreiche entsenden (Am. 1, 4. 7. 10. 12 etc.). Ueberall ist er mit seiner Macht zugegen, im Himmel oben und unten auf Erden und in der Unterwelt unter der Erde (Am. 9, 2 ff.); seine Macht und Herrlichkeit erfüllen die ganze Erde (Jes. 6, 3); er ist nah und fern (Jer. 23, 23 ff.).

Wie sich hier überall zeigt, ist die Allgegenwart Gottes

[1] Vgl. C. Westphal a. a. O.

nicht etwas Formales, es finden sich auch bei den Propheten erst spät lehrhafte Stellen hierüber. Der Glaube an Gottes Allgegenwart ist etwas so Lebendiges bei den Propheten, dass, ohne dieses Wort ausgesprochen zu haben, der religiöse Inhalt desselben in allen einzelnen Fällen ihnen nicht mangelt. Wie sie in den Weisungen Jahwes nicht einen Haufen vereinzelter Sprüche erblickten, sondern dahinter das constante sittliche Wesen Gottes erkannten, so sahen sie in den Ereignissen der Geschichte nicht ein regelloses Spiel des Zufalls und ein Ergebnis von unberechenbaren Umständen, auch nicht ein Machwerk der Menschen oder, soweit es Israel betrifft, eine That des ihnen in seinem Willen unverständlichen Gottes Jahwe, sondern sie sehen hinter allem Geschehen denselben Gott, der dasselbe nach seinem sittlichen Willen lenkt und seinen Zielen entgegenführt. Sie verstehen den Plan Jahwes und erkennen gerade in der Geschichte seinen Willen. Die Erkenntnis Jahwes als des Gottes, dessen Wesen an Recht und Gerechtigkeit, wie an Macht so hoch über die Menschenart erhaben ist, macht die Propheten der Wahrheit ihrer Sache und des Sieges derselben so gewiss; ihr Gott erfüllt mit seiner Herrlichkeit alle Welt.

Der innige Zusammenhang von Sittlichkeit und Macht in dem Wesen Gottes verleiht der *Geschichte* und dem *Leben* für die Propheten die allerhöchste Bedeutung. Hinter den Ereignissen der Geschichte sehen sie die zielbewusste, sich gleichbleibende Art Jahwes, sie verstehen alle Ereignisse zu deuten. Jahwe ist, wie er es von Alters her war, der Gott der Geschichte; aber die Erkenntnis seines sittlichen Charakters erweitert seine Macht über die Grenzen des Volkes hinaus bis ans Ende der Welt, ja macht ihn eben darum schliesslich von seinem Volke unabhängig. Jahwe steht hinter den Assyrern und leitet ihre Actionen gegen die Nachbarländer und gegen Israel selber, und zwar thut er dies, weil er als die sittliche Autorität allenthalben über die Aufrechterhaltung und Durchführung seines Willens wacht (Am. 1, 1—2, 3). Wenn es sein muss, so kann er auch ohne Cultus und König, ohne Tempel und Staat (Jer. 7) bestehen; selbst im Untergang Israels können die Propheten den Sieg und Triumph ihres Gottes sehen. Diese Erweiterung der Machtsphäre Jahwes ist nicht etwa der allmälige Ertrag des immer weitergreifenden Einflusses des israelitischen Gottes, — sonst wäre sie nicht erst erfolgt, als es mit dem po-

litischen Ansehen Israels zur Neige ging —; sondern die tiefere Erfassung des Wesens Jahwes eröffnete mit einem Mal den Propheten die Perspective bis an die Grenzen der Welt, wie sie auch dazu führte, ihn in allem Ergehen des Einzelnen wirksam zu finden.

Für die grossartige *prophetische Geschichtsbetrachtung* liefern alle Propheten von Amos bis Deuterojesaja treffliche Beweise; für die Anschauung, dass auch im Einzelnen Jahwes Willen zu erkennen sei, ist Hosea ein leuchtendes Beispiel. Er ist zwar nicht erst durch sein häusliches Missgeschick zum Propheten geworden, er war es schon, bevor er dasselbe verstand (auf das unsichere 1, 2a תחלת דבר יהוה בהושע ist das Gegenteil nicht zu gründen); aber weil er Prophet war, verstand er den Plan, den Jahwe mit diesem Erlebnis verfolgte, und erkannte er nachträglich Jahwes Willen darin (vgl. auch Jer. 32, 8).

Die ganze Entfaltung der Fülle des Inhalts, welche diese Erkenntnis, dass Jahwe als die sittliche Macht die Geschichte im Grossen und Kleinen regiere, in sich schloss, ist erst nach und nach erfolgt. Aber deutlich ist es einerseits, dass der Glaube an die überall hinreichende Macht Jahwes nicht aus einer Betrachtung der Natur erwachsen ist, von sittlichen Zielen hätte man dabei nicht reden können; andererseits erhellt es, wie leicht aber auch die ganze Natur in den Machtbereich dieses Gottes einbezogen und schliesslich die Wunder der Schöpfung zur Veranschaulichung der Allmacht Jahwes und zur Stütze des Glaubens verwendet werden konnten, wenn schon der Nerv und die Kraft der Ueberzeugung viel tiefer lag. Das ist am deutlichsten von Deuterojesaja geschehen (vgl. Jes. 40, 7; 42, 5; 44, 24; 45, 12. 18; 50, 2; 51, 6ff.; Jer. 5, 22; 10, 10). Schon früher sah man in Jahwe den Schöpfer der Welt (Gen. 2, 4b ff.); aber einen tiefgehenden Einfluss auf die Religion hatte diese Ansicht nicht. Es liegt auch ohne Frage in jener Darstellung (Gen. 2) nicht ein genuin israelitisches Product, sondern nur die israelitische Version der altorientalischen Schöpfungserzählung vor. Auf alle Fälle wurde dieses Element der Ueberlieferung erst von Wichtigkeit, als man dazu gelangt war, durch die tiefere Auffassung von Jahwe ihm einen Inhalt zu geben, durch den es eine religiöse Bedeutung für Israel gewinnen konnte. Die Spitze, zu welcher die prophetische Anschauung hinleiten musste, ist, wie gesagt, auch in diesem Stücke erst bei Deuterojesaja klar und deutlich erreicht.

Schon vor ihm ist der gleiche Glaube vorhanden und Jahwes Macht in der Geschichte und seine Allgegenwart in seinen Wirkungen von den Propheten betont; auch ist Jahwe als der Spender von Regen und fruchtbaren Zeiten, sowie der Sender von Dürre und Hungersnot bekannt (Am. 7, 4; Hos. 2, 11. 23 ff.; Jer. 3, 3; 14, 22). Die Allmacht Gottes in der Schöpfung und Erhaltung der Welt wird aber erst seit dem Eintritt des Exils recht ausdrücklich hervorgehoben. Jahwe hat Himmel und Erde gemacht (Jer. 10, 16; Jes. 37, 16; 40, 28); er schuf den Himmel und spannte ihn aus, breitete die Erde aus mit ihren Sprösslingen (Jes. 42, 5; 45, 12 18; 48, 13). Wie Jahwe die Welt erschaffen habe, ist bei den Propheten keine wichtige Frage. Aus dem Worte ברא ist nichts sicheres zu entnehmen; denn wenn es auch ausschliesslich von Gott gebraucht wird, so liegt der Begriff «Schaffen» (der *creatio ex nihilo*) im Unterschied von «aus Vorhandenem bereiten» nicht notwendig in dem Worte. Auch Num. 16, 30 ist der Sinn nur: etwas Wunderbares, Aussergewöhnliches schaffen, wie es Gottes Art ist. Ebenso ist Jes 40, 12, wo es heisst: «Wer kann sonst mit seiner hohlen Hand die Wasser abmessen und mit der Spanne die Weite des Himmels bestimmen und im Dreiling den Staub der Erde auffassen und Berge wägen mit der Setzwage und Hügel mit Wagschalen»! keine Lehre über die Schöpfung gegeben; dagegen ist es immerhin beachtenswert, dass nach Jes. 48, 13 die Welt mit Allem, was darin ist, auf Gottes Befehl, auf sein Wort entstanden ist (vgl. 45, 12 und das spätere Psalmwort: «So er spricht, so geschieht's; so er gebietet, so steht es da» Ps. 33, 9). Dadurch ist jedwede Emanationstheorie ausgeschlossen, wonach die Welt mit Naturnotwendigkeit aus Gott hervorgegangen wäre. Der Pantheismus ist der hebräischen Anschauung durchaus fremd; aber auch an einen Dualismus, die Lehre von einem vorhandenen Urstoff, den Gott nur geformt hätte, und dessen δημιουργός er wäre, ist bei dem Propheten nicht zu denken.

Wie der Schöpfer so ist Jahwe auch der Erhalter der Welt. Die Erhaltung ist den Propheten im Grunde viel wichtiger, weil sie eine unmittelbar praktische Bedeutung hat, als die Erschaffung der Welt; das zeigt sich auch darin, dass sie nie so gefasst wird, als ob Gott in seine geschaffene Welt nur die Kräfte gelegt hätte, die Einzelwesen hervorzubringen. Jedes Einzelwesen hat vielmehr sein Dasein von ihm, ist eine neue Schöpfung, welche wie das Ganze so lange Bestand hat, als es der Wille Jahwes ist, und jegliche

Naturkraft tritt in Wirksamkeit, wenn und wie es sein Wille ist. Er ruft jeden Tag die Sterne und schafft so gleichsam immer aufs neue die Pracht des Himmels (Jes. 40, 26). Zwar weiss das A. T. auch von Gesetzen und Ordnungen, die Gott der Welt gegeben hat. Er hat dem Meer für alle Zeiten seine Grenze gezogen (Jer. 5, 22), hat dem Mond seinen Wechsel und den Sternen ihre Bahnen vorgeschrieben (Jer. 31, 35 f.) und für Tag und Nacht, für Himmel und Erde Bestimmungen getroffen (Jer. 33, 20. 25; vgl. auch Gen. 8, 22). Aber diese Ordnungen sind keine Schranken für den Allmächtigen, er ist nicht daran gebunden und kann sie durchbrechen. Es steht beides fest: sie sind von Gott gewollt, aber seine Freiheit wird dadurch nicht beeinträchtigt.

Diese Erkenntnis ist besonders wichtig um zu ersehen, was für eine religiöse Betrachtung Wunder bedeutet. Man hat von dem A. T. ganz fremden Gesichtspunkten ausgehend das Wunder definiert als ein freies Eingreifen Gottes in den Verlauf der Naturbegebenheiten, ein Ereignis, das durch den Naturverlauf nicht hervorgebracht, sondern eine neue Schöpfung neben den sonst wirkenden Naturkräften ist. Diese Begriffsbestimmung beruht auf der Unterscheidung von göttlich gegebenen Naturgesetzen für den gewöhnlichen Verlauf und göttlichem Willen im Einzelnen zur Vollziehung eines besonderen Zweckes und auf der Annahme der Möglichkeit, dass beide in Gegensatz treten. Dieser Gegensatz von einem göttlichen Willen, welcher in der Naturordnung sich ausgeprägt hat, und einem andern, bessern göttlichen Willen, der sich in der Unterbrechung dieser Naturordnung zeigt, kann aber für den Israeliten gar nicht entstehen. Eine unverbrüchliche Naturordnung denkt er gar nicht vorhanden. Jedes Ereignis, Regen und Sonnenschein, Gewitter und Erdbeben, ist eine einzelne That der göttlichen Freiheit so gut wie das « Wunder », letzteres nur eine ungewöhnliche, mehr in die Augen fallende. Gewöhnliches Geschehen und Wunder unterscheiden sich nicht qualitativ; beides sind Machtäusserungen Gottes, das Wunder nur eine grössere, weil es als eine aussergewöhnliche grösseren Eindruck macht. Bei dem Wunder, wie bei den gewöhnlichen Begegnissen des Menschenlebens, bei der Erhaltung der ganzen Welt, wie bei ihrer Schöpfung, kommt überall nur die ungehemmte Allmacht Gottes in Betracht. Es genügt der religiösen Betrachtung zu wissen, dass alles, was geschieht, nach dem Willen Gottes geschieht, und die Frömmigkeit beruhigt sich dabei,

dass sie in Gottes Hand stehe. Die Philosophie und die Dogmatik mögen sich gedrungen fühlen, ein Mehreres zu erkennen; bei Propheten ist es nicht zu finden, wie oft man auch bei ihnen die gelehrte Lösung weiterer unfruchtbarer Probleme gesucht hat.

§ 34.

Jahwe, der einzige wahre Gott.

Die Einzigkeit Jahwes steht wenigstens den letzten Propheten, welche in diesem Abschnitt zur Behandlung kommen, entschieden fest. Wir haben gesehen, dass in früherer Zeit und in der volkstümlichen Auffassung Jahwe als der Gott galt, den Israel ausschliesslich verehren sollte; die Existenz anderer Götter — jedes Volk hatte seinen Gott oder seine Götter — war damit nicht geleugnet, nur wurden sie an Macht und Hoheit als Jahwe untergeordnet angesehen. Monolatrie war gefordert, aber nicht absoluter Monotheismus gelehrt. Wann kam man in Israel zu der Erkenntnis, dass es überhaupt nur Einen Gott gebe? Die Lösung dieser Frage ist um so schwieriger, als die alte volkstümliche Anschauung den Ausdruck zu einer Zeit noch beherrschte, da die Einzigkeit des Gottes Israels längst anerkannt war. So giebt es noch von der Zeit Jeremias an eine lange Reihe von Stellen, worin Jahwe als mächtiger und herrlicher bezeichnet wird als alle anderen Götter. Ex. 15, 11 ist schon früher (S. 74) angeführt worden. Aehnlich heisst es 1 Kön. 8, 23 (in einem deuteronomistischen Abschnitt): «Jahwe, es giebt keinen Gott weder droben im Himmel noch unten auf Erden wie du, der du den Bund und die Gnade deinen Knechten bewahrst.» Deut. 3, 24: «Wo ist im Himmel oder auf Erden ein Gott, der solche Werke und gewaltige Thaten verrichten könnte wie du!» (vgl. Mich. 7, 18; Jer. 10, 6); Ps. 95, 3: «Ein grosser Gott ist Jahwe und ein grosser König über alle Götter»; 96, 4: «Gross ist Jahwe und hoch zu erheben, furchtbar ist er über alle Götter» (vgl. 97, 9). Die Existenz anderer Götter scheint hier vorausgesetzt. Aber gerade die Psalmen, in welchen Jahwe als erhaben über andere Götter bezeichnet ist, erklären zugleich dieselben als Nichtse, אלילים (Ps. 96, 5; 97, 7). Konnte dies Beides, die Vergleichung mit den heidnischen Göttern und die gewisse Ueberzeugung von ihrem Nichtvorhandensein, nebeneinander sich

finden, so dürfen wir nicht, wo ein Schriftsteller Jahwe mit andern Göttern vergleicht, ihm sofort den Glauben an die wirkliche Existenz derselben beimessen. Nur soviel ist anzunehmen, dass, wer den Vergleich zuerst machte, auch die Existenz anderer Götter annahm. Die Redeweise aber konnte sich erhalten zu einer Zeit, wo man von der Einzigkeit Jahwes völlig überzeugt war, wo aber diese Ueberzeugung durch die Verehrung anderer Götter bei den Heiden und den Widerspruch der Heiden immer wieder angefochten wurde.

Die Zeit, in welcher Jahwe als der einzige wahre Gott in Israel geglaubt war, ist nun jedenfalls lange vor der Abfassung der eben erwähnten Psalmen angebrochen, ganz bestimmt schon viel früher, nämlich in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Wenn der Deuteronomist (4, 28) sagt: «Dort (im fremden Lande) werdet ihr Götter verehren, die von Menschenhänden gemacht sind, hölzerne und steinerne, die weder sehen noch hören, weder essen noch riechen können» (vgl. 28, 36. 64; 29, 16); wenn Jeremia (2, 11) die Götter der Heiden als Nichtgötter bezeichnet und darum die Heiden vom Ende der Welt kommen und sprechen lässt (16, 19): «Nichts als Trug war das Erbteil unserer Väter, nichtsnutzige Götzen, von denen keiner zu helfen vermag» (vgl. 2 Kön. 19, 18; 22, 17 und besonders Jes. 44, 9 ff.; 46, 5 ff.), so sind augenscheinlich die Götter der Heiden mit ihren Bildern identificiert, und es ist damit ausgesagt, sowohl, dass das Bild unbelebt sei, als auch, was das Wichtige ist, dass der Gott, der unter dem Bilde verehrt wird, ausser demselben keine reale Existenz habe. Ja, wo Deuterojesaja (46, 2) einmal das Bild und die Gottheit auseinander hält, so geschieht es nur, um mit um so beissenderm Spott die Nichtigkeit der Gottheit zu zeigen: «Bel und Nebo krümmen sich und sinken in die Knie mit einander, sie vermögen die Tracht nicht zu retten, da sie ja selber in die Gefangenschaft wandern.»

Die Götter ausser Jahwe sind, mit einem Wort, weiter nichts als lügnerische Erzeugnisse des menschlichen Wahnes. Alles, was ein geistiges, lebendiges Wesen ausmacht, geht ihnen ab. Sie haben kein Wissen, keine Macht, irgend ein Lebenszeichen von sich zu geben, weder dadurch, dass sie Gutes, noch auch dadurch, dass sie Böses thun (Jes. 41, 22 f.), können nicht helfen (Jer. 2, 8; 10, 1—16). Die ausführlichsten Schilderungen der Nichtigkeit der heidnischen Götter finden sich wiederum in Deuterojesaja (z. B. Jes. 40, 19 f.;

41,7; 44, 9ff.; 45,21;46,1 f.5—7). Dieser Anschauung entsprechen auch die vielen Namen, welche den Göttern der Völker beigelegt werden und insgesamt auf den Begriff der Nichtigkeit und der Leblosigkeit zurückgehen. Sie heissen הבל Hauch, Nichtigkeit (Jer. 2, 5; 8, 19; 10, 3. 15; 14, 22; 16, 19; 51, 18; Deut. 32, 21; 1 Kön. 16, 13. 26; 2 Kön. 17, 15); און, שוא Leerheit, Nichtigkeit (Jes. 41, 29 vgl. 66, 3; Jer. 18, 15); תהו (1 Sam. 12, 21; Jes. 41, 29); אלילים Nichtse (Hes. 30, 13; Lev. 19, 4; 26, 1; Hab. 2, 18); גלולים (Dreckdinger) *stercora* oder Klötze (Lev. 26, 30; Deut. 29, 16; 1 Kön. 15, 12; Jer. 50, 2; Hes. häufig); sogar Leichname פגרים (Lev. 26, 30 vgl. Jer. 16, 18); Alles ist zusammengefasst in dem Ausdruck לא אלהים (Jer. 2, 11; 5, 7; 16, 20; 2 Kön. 19, 18; vgl. Deut. 32, 17, 21). Weil ihr Dienst dem Menschen Schande bringt und ihn verunreinigt, heissen sie auch Greuel תעבות (Jer. 16, 18; Hes. 7, 20); Schande בשת[1] (Jer. 3, 24; 11, 13); שקוצים (Jer. 4, 1; 7, 30; Hes. 20, 7 f.; 1 Kön. 11, 5. 7).

Es ist hiernach keinem Zweifel unterworfen, dass in der letzten Zeit des judäischen Staates die Einzigkeit Jahwes von den Propheten ausgesprochen wurde, wie sie vom Deuteronomium (Deut. 4, 35. 39) deutlich gelehrt wird. Jahwe ist Gott und keiner ausser ihm; er ist der Gott (האלהים, mit dem Artikel Deut. 7, 9). Damit ist die Formel für den Glauben an Jahwe als den einzigen Gott gefunden und das יהוה אלהינו יהוה אחד (Deut. 6, 4) ist die Losung des Judentums geblieben, nachdem besonders das Exil mitgeholfen hatte, die Wahrheit der prophetischen Predigt zu beweisen. Aber es bleibt nun die wichtigere Frage, wie es zu dieser Erkenntnis gekommen ist. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, dass das Deuteronomium mit seiner Hervorhebung der Einzigkeit Jahwes nicht einen neuen Satz aufstellen, am wenigsten eine neue theoretische Lehre offenbaren will; sondern es fasst die vorhandene Ueberzeugung in die rechte Formel, um ein Bewusstsein von diesem Besitze zu erwecken und auf Grund der anerkannten Wahrheit weitere Forderungen zu stellen.

Die Ursprünge des Monotheismus können nun nicht in der volkstümlichen Religion liegen. Sie fasste Jahwe, wenn auch an

[1] בשת ist überhaupt in späterer Zeit gerne für בעל gebraucht worden (vgl. S. 94 Anm.). Die alte Ueberlieferung ist vielfach von solchen Elementen früherer Phasen der Religion gereinigt worden, vgl. z. B. Hos. 7, 16; 11, 7.

Macht über die anderen Götter erhaben und vielleicht auch durch einzelne sittliche Eigenschaften mehr oder weniger von ihnen verschieden, doch im wesentlichen als auf einer Stufe mit ihnen stehend. Seine Macht und seine Einzigkeit hätte er nur durch Besiegung aller anderen Völker beweisen können, und jede Niederlage musste sein Ansehen erschüttern und schmälern. Somit waren aber die Zeiten vor dem Exil schon von der Zeit an, da Nordisrael dem Untergang entgegenging, gar wenig dazu angethan, Jahwes Macht und Ansehen zu vergrössern, wenn man ihn in der Weise des Volkes auffasste, und thatsächlich hat ja auch der Niedergang der politischen Macht im Volke das Ansehen Jahwes erschüttert. Unter Manasse tauchten die fremden Culte in Juda auf, und Jeremia muss klagen, dass das Volk die Quelle lebendigen Wassers verlässt und sich löchrichte Brunnen gräbt, die kein Wasser enthalten (2, 13), dass es, was noch kein Volk gethan habe, Jahwe, seinen Gott, der es vor allen Völkern auszeichne, gegen Nichtgötter vertausche (2, 13). Noch in Aegypten leiten die in der Fremde weilenden Judäer das Unglück des Staates nicht etwa von einer Vernachlässigung Jahwes, sondern vielmehr von der Vernachlässigung der Verehrung anderer Götter her (Jer. 44). Das alles zeigt, wie die populäre Anschauung nicht auf dem Wege zum Monotheismus war, sondern dem Untergang des Glaubens an Jahwe entgegentrieb.

Nur der prophetische Glaube, der die ethische Seite der alten Religion entfaltete und vertiefte, kann der Boden sein, aus dem die Erkenntnis Jahwes als des einzigen Gottes hervorgegangen ist. Und zwar liegt es wiederum in nichts anderem als in der Ueberzeugung von dem sittlichen Wesen Jahwes. Der Unterschied zwischen Jahwe und den andern Göttern war bei den Propheten nicht nur ein Unterschied an Macht; es war mit der ethischen Auffassung von Jahwes Wesen eine wesentliche Verschiedenheit gegeben, und im Keime war darin der Glaube an seine Einzigkeit schon enthalten. Die Kraft, die der Glaube der Propheten am Anfang aufweist, könnte nicht grösser sein, wenn auch schon die ersten unter ihnen Jahwe ausdrücklich den einzigen Gott genannt hätten. Es kommt in der Religion eben nicht auf die Formeln an, sondern auf die lebendige Kraft. Es kann etwas der Sache und Wirklichkeit nach schon vorhanden sein, ehe das bezeichnende Wort dafür gefunden ist, und es braucht nur der Entfaltung und der Aeusserung der Sache, um allmählig zu dem entsprechenden Ausdruck zu

führen. So war es mit dem Monotheismus, er war ein werdender, insofern erst nach und nach die Propheten sich bewusst wurden, wie ihre Auffassung von Jahwe die Form der Monolatrie gänzlich überwinde und die Anerkennung nur eines Gottes fordere. Er war aber schon von Amos an wirksam, sofern in allen praktischen Fällen Jahwe als allein in Betracht kommend erscheint und neben ihm die Götter der Heiden verschwinden. Darum tauchen schon bei den Propheten des 8. Jahrhunderts Aussprüche auf, welchen, um monotheistisch genannt zu werden, eigentlich nur das betreffende Wort fehlt. Nach Amos und Jesaja ist Gott der Lenker der Heidenwelt (Am. 3, 2; 9, 7; Jes. 10, 5. 15). Jahwe erfüllt mit seiner Herrlichkeit die ganze Erde, und seine Macht ist höherer Art als die Macht der Völker, selbst wenn diese doch von ihren Göttern nicht verlassen gedacht sind. Jahwe stellt das geistige Prinzip dar, dem gegenüber die übrigen Mächte nur Fleisch sind. So « braucht der El, Jahwe, nur die Hand auszustrecken, so liegen die sarkischen Reiter am Boden » (Jes. 31, 3).

So ist es das wahre Wesen Jahwes, wie es den Propheten aufging, seine sittliche und geistige Art, die zum Monotheismus hintrieb und den Gott Israels zum universalistischen Gott erhob. Nicht die Reflexion der Propheten, nicht die Betrachtung der Natur führte zu dieser Erkenntnis, der Monotheismus ist kein Product der Logik oder Philosophie; es ist die Empfindung dieses höheren Wesens, das Innewerden seiner sittlichen und geistigen Macht, welches die Propheten erlebten, und darum hat diese neue Erkenntnis ihren Ursprung bei Jahwe selber, der sich seinen Propheten kundgab [1]. Das machte die Propheten in ihrem Urteil über die Verhältnisse ihrer Zeit so sicher und unabhängig von kleinlicher Berechnung, das gab ihnen aber auch jene hohe und bewundernswerte Festigkeit und Freudigkeit; sie wussten sich als die Diener des wahren Gottes und für sie ist darum die Wegführung Judas nicht der schliessliche und

[1] Ein altorientalischer Monotheismus ist nicht erwiesen; was man dafür ausgegeben hat, wäre auch, wenn es in Wirklichkeit existiert hätte, nicht anderen Ursprungs als der rasch zerfallene philosophische Monotheismus des Pharaos Amenophis' IV. (Chuen-aten) um 1400 v. Chr., der eine pantheistisch-spekulative Ableitung der verschiedenen Naturerscheinungen von einer einzigen alles durchdringenden Naturkraft war. Siehe dazu Marti Die Religion des A. T's unter den Religionen des vorderen Orients 1906, S. 45 ff.

hoffnungslose Zusammensturz der Religion Israels. Ohne Unruhe und Verzweiflung können sie der Katastrophe entgegensehen, in der sich Jahwe gerade als die sittliche und geistige Macht offenbart; denn mit Nichten wird der Jahweglaube in derselben mitgetroffen, sondern er wird gerade in seiner Herrlichkeit offenbar. Gewiss sind auch für uns der Tod des alten hebräischen Staates und die Auferstehung der Religion Jahwes in einer von dem alten nationalen Leben unabhängigen Form der hohe Beweis, dass die Religion der Propheten eine Offenbarung der wahren Religion des geistigen Gottes bedeutet. Bei den Propheten löst sich die enge Verbindung der Religion mit der nationalen Geschichte.

§ 35.

Jahwes Verhältnis zu Israel.

Die Volksreligion glaubte Jahwe in einem unlöslichen Verhältnis zu dem Volke Israel; mit dem Untergang der Nation musste auch Jahwe verschwinden. Wie gesagt, ist diese Gefahr für die Propheten unmöglich; aber es fragt sich, wie denn nach ihnen Jahwe zu dem Volke Israel steht. Wir würden uns die rechte Einsicht erschweren, wenn wir dabei die Frage uns so stellten, wie der universalistische Gott Jahwe zu dem Volke Israel sich verhielt. Die Frage war früher gelöst, ehe man theoretisch Jahwe den einzigen Gott nannte, und nicht als der einzige Gott ist Jahwe der Gott Israels, sondern umgekehrt als der Gott Israels ist er zum alleinigen Gott geworden.

Auch die Propheten sind davon überzeugt, dass Jahwe der Gott Israels ist; aber sie verstehen ihn so, dass er aus dem engen unlöslichen Verhältnis zu Israel herauswachsen muss. Seinem Wesen gemäss kann nur ein sittliches Band Jahwe mit Israel verbinden; die Zusammengehörigkeit beruht nur auf Jahwes Willen, und keine über Jahwe stehende Macht knüpft Jahwe und Israel zusammen, so dass Israel sich auf alle Fälle beruhigen könnte. Gewiss, es ist auch nicht die Willkür Jahwes, die heute Israel zu seinem Volke macht und morgen es verwirft; aber die Möglichkeit bleibt offen, dass Israel so sehr dem Willen Jahwes entgegentritt, dass die Consequenz seines Wesens die äusserste Bestrafung des Volkes erfordern kann. Damit ist aber zugleich gegeben, dass Jahwe auch zu den andern

Völkern in Beziehung steht, wenn auch nicht in so inniger, wie mit Israel, weil er eben mit diesem nach seinem Willen besondere Zwecke im Auge hat.

Auf die mannigfaltigste Weise tritt diese andere Fassung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel bei den Propheten uns entgegen. Schon der erste unter ihnen, Amos, giebt dieselbe deutlich zu erkennen, wenn er (3, 1 f.) sagt: «Vernehmet das Wort Jahwes, ihr Israeliten: Niemand kenne ich aus allen Geschlechtern auf Erden so gut wie euch: darum — strafe ich an euch am härtesten alle eure Missethaten». Er schreckt darum vor dem Namen «Erstling der Völker», den Israel trägt, nicht zurück, ihm ein Wehe zuzurufen (6, 1), ja zerstört ihm seine Berufung auf die Rettung aus Aegypten mit dem Hinweis darauf, dass Jahwe ebenso andere Völker erlöste (9, 7). Das Gewitter fährt auch über die Nachbarvölker (cap. 1 und 2), aber über Israel bleibt es stehen, um sich mit aller Gewalt zu entladen und das Reich wegzuschwemmen (z. B. 5, 27; 7, 17; 9, 1 ff.). Ganz ebenso fasst Hosea das Verhältnis von Jahwe und Israel. An seinem eigenen häuslichen Erlebnis ist ihm aufgegangen, dass die innige Verbindung zwischen Beiden nicht treffender bezeichnet werden kann, als mit dem Bilde der Ehe (vgl. cap. 1 f.). Untreue ist es daher, wenn Israel mit fremden Göttern sich einlässt oder auch nur dadurch Jahwe sein volles Vertrauen entzieht, dass es bei fremden Völkern um Hilfe buhlt (vgl. 13, 1; 14, 1; 5, 13; 7, 11; 8, 9. 10 und 12, 2). Darüber hat Jahwe ein Recht zu zürnen, der die Israeliten liebte seit ihrem Aufenthalt in Aegypten (11, 1), sie in freundlichster Weise leitete (11, 2. 3), es ihnen niemals an einem Propheten und an Hilfe fehlen liess (12, 11. 14; 13, 4. 5): denn sie haben schmählich die Pflichten ihm gegenüber verletzt, darum wird er nicht anders können, als sie mit der Entfernung von ihm und der völligen Verödung des Landes zu strafen (3. 4; 9, 3 ff.; 10, 14 f.; 11, 9; 13, 12—14, 1).[1]

[1] Angesichts dieser Stellen erscheint der Versuch Krætzschmar's (Die Bundesvorstellung im A. T., 1896 S. 105—115), im Unterschied von Amos für den Propheten Hosea die Anschauung von der Unlösbarkeit der Beziehungen Jahwes zu Israel festzuhalten, unannehmbar. Erst die Ueberarbeitung des Buches Hosea hat den Propheten nicht nur die Rettung Judas im 8. Jahrhundert, sondern auch die Wiederherstellung Israels nach dem Exil vorausverkündigen lassen.

Wie Amos und Hosea haben alle folgenden Propheten das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke gefasst. Es waren die falschen Propheten, denen der Gedanke an eine Vernichtung des israelitischen Gemeinwesens unfassbar war, die aber auch nicht Jahwes Wort, sondern ihre eigenen Gedanken verkündigten. Noch Jeremia nennt es als das wahre Kennzeichen des ächten Jahwepropheten, dass er Unheil verkündigt, d. h. wie wir nach dem Dargelegten ersehen, dass er den ethischen Charakter Jahwes und die sittliche Bedingtheit des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke kennt (Jer. 28, 8 ff.). Darin spricht Jeremia scharf den Gegensatz aus, in dem die prophetische Auffassung zu der volkstümlichen stand.

Die prophetische Auffassung führte aber nicht nur zu einem andern Verständnis der Beziehung Jahwes zu Israel. Sie hatte noch viel weitergehende Folgen: sie brachte auch eine Veränderung des Subjectes der Religion. Das Volk, das unter Umständen der Vernichtung anheim gegeben werden musste, konnte nicht mehr so wichtig bleiben, wie vorher. Jahwe und Israel konnten nicht mehr im alten Sinne Correlate bleiben; wichtiger war für die Propheten die Verbindung von Jahwe und Heil d. h. die Durchführung des Willens Jahwes.

Die Propheten gingen zwar, wie die Volksreligion, zunächst davon aus, dass Jahwe nur zu dem ganzen Volke in Beziehung stehe. Ihr Wort ist an das Volk als Ganzes oder an solche Einzelpersonen, die als Vertreter des ganzen Volkes gelten konnten, gerichtet, und die Propheten haben es deshalb am Anfang nicht mit dem einzelnen Israeliten zu thun. Aber wenn Jahwe in seinem Wesen und in seinem Ziele über die enge Verkettung mit dem Volke hinausgehoben wird, so verliert die staatliche Einheit und Zusammengehörigkeit ihre religiöse Bedeutung. Die Form des Staates kann zerschlagen werden; Jahwes Ziel ist damit durchaus nicht aufgegeben, sondern an der Stelle des Staates gewinnen dann andere Grössen einen religiösen Wert. Der einzelne, der bis dahin nur als Glied des Volkes in Betracht kam, erhält eine selbständige Bedeutung für die Religion, und weil dann kein Grund mehr vorliegen konnte, an den Grenzen des Volkes Halt zu machen, traten auch die Angehörigen der andern Völker, also die ganze Welt, in eine nähere Beziehung zu Jahwe.

Diese Entwicklung auf den Individualismus und Universalismus hat sich nicht auf einen Tag gemacht. Der

erstere findet seinen höchsten Ausdruck bei Jeremia[1] und der letztere seine erhabenste Darstellung bei Deuterojesaja; aber die Keime und Vorstufen zeigen sich schon früher. Ist es bei Amos und Hosea die mit allem Nachdruck verkündete Vernichtung des israelitischen Staates, so tritt uns bei Jesaja als ein wichtiger Schritt über diese so zu sagen bloss negative Vorbereitung hinaus die Sammlung eines Kreises von Jüngern Jahwes entgegen, die seine Gesinnungsgenossen waren und deren Mittelpunkt er mit seinem Hause bildete. Das Gericht Jahwes muss auch über Juda ergehen, aber er hofft samt seinen Jüngern und Kindern, worunter sich eines mit dem bedeutungsvollen Namen Schear-jaschub «ein Rest bekehrt sich» befindet, auf Jahwe ṣĕbā'ôt, den Gott der Heere (s. S. 158 und vgl. Jes. 8, 16—18). Wie dieser Kreis von Getreuen sich mit Jahwe verbunden weiss und auf den in Zion gelegten Eckstein (28, 16), d. h. auf den dort sich offenbarenden wahrhaftigen Gott der Hilfe, vertraut, so sind die Propheten selber von Anfang an eigentlich Zeugen davon, dass Jahwe auch mit dem Einzelnen in Verbindung steht; aber das Bewusstsein der selbständigen Bedeutung, die diese Verbindung auch ohne ein Absehen auf das Volk haben könne, ist erst bei Jeremia zu finden. Sie haben eben ihre Stellung nur so gefasst, dass sie sich als die Organe des Verkehrs Jahwes mit dem Volke Israel ansahen, als die Gesandten Jahwes (Am. 2, 10. 11) und als die Führer und Leiter des Volks (Hos. 12, 11. 14). Das Wort Jahwes, das sie als die Einzelnen vernehmen, gilt ihnen als das Bindemittel zwischen Jahwe und dem Volke, und es ist der Höhepunkt der Verlassenheit und des Unglücks, wenn dieses Wort mangelt und man darnach hungern muss, weil dann der wahre Verkehr Jahwes mit dem Volk aufgehoben ist

[1] Es ist richtig, wie JOHN MERLIN POWIS SMITH The Rise of Individualism among the Hebrews in The American Journal of Theol. 1906, S. 251—266 ausführt, dass die schärfste Betonung und klarste Definition des Individualismus erst Hesekiel bietet, ebenso, dass der Uebergang vom Nomadentum zum Bauernleben, die Einführung der monarchischen Staatsform, die ethischen Forderungen der Propheten, die Auflösung des Staates und der Familien durch die Wegführung der Bevölkerung den Individualismus beförderten. Am tiefsten aber hat ihn, das lässt sich nicht in Abrede stellen, Jeremia begründet und vorbereitet, auch wenn Jer. 31, 31 ff. nicht direkt auf ihn zurückzuführen sein sollte. Das innerliche Wesen der Religion fordert ohne weiteres die hohe Bedeutung des Individuums.

(Deut. 8, 3). Obendarein fehlt es dann auch dem Volk an jeglichem Fürsprecher bei Gott (Am. 7, 1—6; vgl. Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11. 12; 15, 1). Von welch hoher Bedeutung diese Verbindung mit Jahwe durch das Prophetenwort war, zeigt auch die Verheissung im Deuteronomium, dass Jahwe dem Volke es niemals an einem Propheten werde mangeln lassen, der Mose ähnlich sei (Dt. 18, 15). Denn im Deuteronomium, das eine feste schriftliche Fixierung des göttlichen Willens geben will, nimmt sich der Hinweis auf die fortwährend noch bleibende Offenbarung Jahwes durch die Propheten sonderbar genug aus. Jeremia, der nicht nur neben diesem schriftlichen Gesetz eine Bedeutung beanspruchte, sondern in ihm auch nichts anderes, als die früheren Propheten in den mündlichen und schriftlichen *Torot*, sehen konnte, nämlich transitorische Weisungen Jahwes, und dem der dahinter stehende Jahwe alleinige Autorität war, gelangt dazu, den Wert des Individuums für die Religion zu erkennen. Das hängt gewiss mit der ganzen tiefinnerlichen Art Jeremias zusammen, mit seinem innigen Gefühl von der Erhabenheit Gottes und dem tiefen Blick in die Seele des Menschen.

Zwei Gedankenreihen sind es, die ihn zu seinem Individualismus leiten und in demselben den einheitlichen und beide Reihen zusammenfassenden Abschluss finden. Aber in beiden kommt nicht gelehrte Reflexion zu ihrem Ausdruck, sondern der Glaube an den Gott des Heils, der seinen Plan ausführt (Jer. 29, 11). Die eine Reihe der Gedanken nimmt ihren Ausgangspunkt von dem Unvermögen des Menschen, sich selber so umzuwandeln, dass er Jahwe gefalle. Was der Prophet erlebt, zeigt ihm, dass die Menschen nur oberflächlich eine Umkehr vollziehen können. Alle Mittel helfen nicht. Der Cultus wiegt die Israeliten nur ein in die trügerische Meinung, bei Jahwe in Gunst zu sein, statt eine Besserung des Wandels hervorzubringen (7, 4 ff.)[1]. Der Staat mit den neuen Gesetzen, auch mit dem an sich gewiss guten Gesetz des Deuteronomiums, mit dem es die Nachfolger jenes Jüngerkreises Jesajas versuchen wollen, kann die Gesinnung des Volkes nicht ändern; das geschriebene Gesetz überhaupt bringt im besten Fall eine gesetzliche Gerechtigkeit zu Stande, die Jahwe nicht entpricht, welcher Herzen und Nieren prüft, auch die Besitzer desselben verachten

[1] Vgl. Am. 5, 4 ff.; Hos. 6, 6; Jes. 1, 10 ff.

doch das Wort Jahwes (8, 8 f.[1]; 11, 20; 17, 10; 20, 12). Alle diese staatlichen Mittel sind nur ein Säen unter die Dornen, sie bessern die einzelnen Glieder des Volkes nicht. Was sie bewirken, ist nur der äusseren Beschneidung zu vergleichen und keine Beschneidung der Herzen. Bei diesen ist anzufangen und eine Umwandlung von innen heraus von nöten (4, 3. 4). Dazu aber sind die Menschen unfähig, eher könnte ein Mohr seine Haut und ein Panther seine Flecken wandeln, als dass sie gut werden könnten, da das Böse-handeln jetzt ihre Natur ist (13, 23). Bei solcher Erkenntnis lag aber nun dem Propheten ein Besinnen auf sich selber nahe. Wie kam es, dass diese Einsicht ihm gegeben war und ihn aus der Art dieses verkehrten Geschlechtes heraushob! Auf ihn war eigentlich Israel zusammengeschmolzen und ihn hielt nur Jahwe selber fest, der ihm die rechte Erkenntnis verliehen hatte. Darum muss Jahwe mit jedem Einzelnen, wie mit den Propheten, verkehren, Jahwe muss die Unverbesserlichen selber umwandeln, jedem Einzelnen die rechte Erkenntnis schaffen und die rechte Gesinnung verleihen, sodass sie keine fremde Belehrung und Leitung mehr brauchen (24, 7; 31, 31 ff.). Es muss jeder Einzelne ein Prophet werden, so dass es keiner besonderen Propheten mehr bedarf.

Dieser Forderung, zu welcher die Verdorbenheit des Volkes den Propheten drängt, kommt eine andere Gedankenreihe, die ihn zu demselben Ziele führt, zu Hilfe. Jahwes Wesen ist es, das im Mittelpunkt derselben steht. Jahwe hat seinen Plan des Heils (29, 11) und der Gerechtigkeit im tiefsten Sinne (11, 20). Demgemäss ist es nicht nur ein aus der Art der Menschen sich ergebender Wunsch, dass Jahwe selber helfen müsse, sondern auch die Consequenz seines Wesens, dass er das einzig zum Ziele führende Mittel anwendet. Die rechte Gesinnung aber kann nur da sein, wenn der Einzelne sie im Herzen trägt, also muss für Jahwe der Einzelne eine Bedeutung haben und Gott sich ihm kundthun, was allein wirksam geschieht, wenn er andere Wege einschlägt, als die bisherigen. Die bisherigen sind ja für Jahwe so wenig verbindlich, als ein Töpfer gezwungen ist, das einmal hergestellte Gefäss in seiner Form zu belassen, auch wenn es seinen Zwecken nicht entspricht (18, 1 ff.). Ein neues, innigeres Verhältnis muss Jahwe seinem Wesen gemäss mit den Israeliten eingehen und der Prophet kann

[1] Vgl. schon Hos. 8, 12 und Jes. 29, 13. 14.

es darum verheissen, dass Jahwe dies auch thun und dem Einzelnen seine Erkenntnis und seinen Willen ins Herz geben will (24, 7; 31, 31 ff.).

Jahwe der unmittelbare Helfer für jeden durch die Umwandlung des Herzens zur wahren Gotteserkenntnis und zu sittlichem Willen, in dieser Spitze laufen beide Gedankenreihen zusammen. Mit ihr ist nicht blos in Jeremias Gedanken, sondern nach der Seite der tiefinnerlichen psychologischen und ethischen Auffassung der Religion hin auch im A. T. überhaupt der Höhepunkt erreicht.

Es ist begreiflich, dass neben der Betonung des sittlichen Individualismus bei Jeremias tiefem und innigem Wesen der Universalismus nicht in gleichem Masse hervortritt. Aber er ist die Kehrseite des Individualismus und er fehlt auch bei Jeremia nicht, wie schon von Anfang an die Propheten die Macht Jahwes weit über die Grenzen Israels hinausreichen sahen. Ruhig aber konnte Deuterojesaja (Jes. 40—55) das grosse Allgemeine ins Auge fassen und diesem notwendig aus dem Wesen Jahwes sich ergebenden Universalismus den erhabensten Ausdruck verleihen. Die Elemente seines Glaubens sind bei den früheren Propheten vorhanden —, ihnen ist es schon sicher, dass die Völker Jahwe dienen müssen, seinen Plan durchzuführen, und dass er die Geschichte leitet und von fern her seinen Plan entwirft (Jes. 22, 11) —; aber sie sind nun in eine Darstellung zusammengefasst, die nicht nur, wie bei den früheren Propheten, von der tiefen Erfassung Jahwes und der völligen und demütigen Hingebung des Propheten an den erhabenen Gott zeugt, sondern auch in consequenter Weise von dem durch den universalistischen Gott gewiesenen Gesichtspunkt aus entworfen ist. Die früheren Propheten orientierten doch ihre Aussagen immer noch an dem Heil Israels, auch wenn die Bedeutung Jahwes für alle Völker erkannt war. Charakteristischen Ausdruck findet dieser Universalismus, der nicht die Consequenz des prophetischen Glaubens zieht, aber seine Lehre annimmt, im Deuteronomium und in Hesekiel: Die Völker stehen unter Jahwes Macht; aber nur Israel ist das Volk des Heils. Jahwe hat Sonne und Mond samt dem ganzen Sternenheer allen Völkern zugeteilt, sich aber Israel ganz besonders zu seinem Eigentum bestimmt (Deut. 4, 19. 20). Alle Völker sollen zu der Ueberzeugung gebracht werden, dass Jahwe der Gott Israels ist; diese soll ihnen in endgiltiger Weise werden,

wenn er den letzten Ansturm der Heiden gegen Israel überwindet (Hes. 37, 28; 38 und 39). Von einer wirklichen Teilnahme am gleichen Heil ist aber keine Rede.

Die Consequenz des prophetischen Glaubens ist eine andere; die zieht Deuterojesaia. Jahwe, der allmächtige und einzige Gott, will nicht nur Israels Heil, er will das Heil aller Welt, Jahwe hat, weil er sich nicht verleugnen und selber aufgeben kann, den Willen (חפץ למען צדקו), eine gewaltige und herrliche Unterweisung zu geben (Jes. 42, 21); die Völker und die fernsten Länder harren darauf (Jes. 42, 4. 10 ff.) und Jahwe wird seinen Willen durchführen (Jes. 46, 10; 53, 10). Die wahre Religion und das damit verbundene Glück und Heil (משפט, אור, ישועה) sollen allen Völkern gebracht werden (42, 1 bis 6; 49, 6; 52, 10). Das sind Jahwes Gedanken, die höher sind als die Gedanken der Menschen (55, 8. 9), und sein Plan ist fest und sein Wort bleibt bestehen, wenn auch alles andre vergeht (40, 8; 55, 10. 11). Die Unvergänglichkeit von Jahwes Wort beweist die Geschichte. Die Weissagungen der Propheten von dem Untergang des Staates und der Wegführung des Volkes in die Fremde haben sich erfüllt. Niemand hat es voraus verkündet, als Jahwe, niemand die Erfüllung kommen lassen, als er. Er wird auch das Neue, das er, der allwissende Gott, jetzt verkündigen lässt, das Heil Israels und der Heiden, verwirklichen (41, 22-26; 42, 9; 43, 9-12; 44, 7; 46, 10; 48, 16); überall sind für den, der ein prophetisches Sensorium hat, die Anzeichen davon bereits zu erkennen (40, 3-5). Jahwe ist der erste und letzte (Jes. 44, 6; 48, 12), er ist ein ewiger Gott, ein Schöpfer der Enden der Erde, er wird niemals müde noch matt; unerforschlich ist seine Einsicht. Er verleiht dem Müden Kraft und giebt dem Ohnmächtigen Stärke die Fülle (40, 28. 29). Diesem ewigen Gott, der die Kraft hat, seinen Plan durchzuführen, ist unbedingt zu vertrauen, und wer auf ihn vertraut, erneuert immer seine Kraft und verjüngt seine Schwingen wie die Adler, er überwindet das Erdengeschick und erhebt sich in hohem Geistesflug über den Scepticismus und Pessimismus der Welt (40, 30. 31).

Merkwürdig genug tritt bei diesem Idealismus des Glaubens und diesem grossartigen Universalismus das Verhältnis Jahwes zu Israel, wie es in der That doch vorhanden war, in eine ganz neue Beleuchtung. Es war nicht die Willkür, welche den einzigen Gott bewog, mit Israel in besondere Beziehung zu treten, auch nicht eine

Liebe, die in das Gegenteil umschlagen und mit der Verwerfung des Volkes für immer endigen könnte; die Auswahl Israels beruht auf dem Plan Jahwes, alle Völker zum Heile zu führen, sie hat ihren Grund in den hohen Zielen, die Jahwe mit der ganzen Welt verfolgt. So bietet diese grossartige religionsgeschichtliche Auffassung Deuterojesajas zugleich die beste Rechtfertigung, nämlich eine ethische Motivierung der Erwählung Israels durch Jahwe.

Damit wächst Israels Bedeutung in ungeahnter Weise. Israel ist der Knecht Jahwes, der eine hohe Aufgabe in der Weltgeschichte hat, einen Beruf, die wahre Religion auf Erden in alle Länder zu tragen und damit das Heil allen Völkern zu bringen. Israel soll dazu dienen, dass die ganze Menschheit mit Jahwes Willen bekannt wird; es ist der Licht- und Heilbringer der Völker (42, 6[1]), der Prophet der wahren Religion für die ganze Welt (42, 1 ff.). Die Ausführung dieses Zweckes kann Jahwe nicht aufgeben, um seines Namens, um seiner Ehre willen muss er mit Israel seinen Plan verwirklichen (48, 9—11). Er wäre nicht der rechte Gott, wenn er nicht durchführte, was er haben will. Dem dient aber, so sehr das Gegenteil der Fall zu sein scheint, auch die gegenwärtige Lage des Volkes, da es in der Fremde Frondienst thun (40, 2), in Not und Elend sein muss (48, 10) und von allen Seiten bedrängt wird (42, 19-25). Denn diese schreckliche Lage, da Israel eigentlich unter den Völkern verschwunden und von ihnen tief verachtet ist, ist gerade das Mittel zur Erfüllung seiner hohen Mission. Die Erhebung, die Jahwe seinem jetzt so tief verachteten Knechte schenkt, wird die Völker in Verwunderung setzen und zur Anerkennung bringen, dass Jahwe ganz Besonderes mit diesem Knechte vorhatte und dass er allein der wahre Gott, der Gott der Macht und des Heils, ist. An dem Geschick Israels, seinem Leiden und seiner Erhöhung, sollen den

[1] עָם ist nach 42, 5 als das ganze Menschengeschlecht zu fassen und נתן ל wie in Gen. 17, 6 zu erklären: ich lasse zu Stande kommen durch dich u. s. w. Die Stelle bedeutet demnach: du wirst dem Menschengeschlecht den Bund vermitteln und den Nationen das Licht bringen. Gegen diese Fassung kann die unsichere Stelle 49, 8 nicht entscheiden; denn dort ist der fragliche Ausdruck aus 42, 6 entlehnt (vgl. über diese Stellen meinen Commentar zu Jesaja). Dass aber ברית «Bund» nur Anwendung auf Israel finden könne oder finde, kann nicht mit Recht behauptet werden.

Heiden die Augen aufgehen, sowohl über den Irrtum, in dem sie sich befinden, als auch über das, was zu ihrem Heile dient. So erfüllen sich Jahwes herrlicher Plan und Israels idealer Beruf: Jahwe, der verborgene Gott, enthüllt sich als die wahrhaftige rettende Gottheit (45, 14—17; 52, 9. 10; 52, 13—53, 12)[1].

Die Rücksicht auf die ganze Welt ermöglicht so trotz allem sittlichen Ernste eine veränderte Betrachtung der Verschuldung des Volkes Israel und damit eine Milderung des strengen Urteils der früheren Propheten (vgl. Amos, Hosea u. Jesaja, auch Jerem. 16, 18). Hat schon Hesekiel im Blick auf die Heiden und ihren Götzendienst und auf die Strafe, die Israel um der gleichen Sünden willen getroffen hatte, das Gericht über die Heiden verkündet (Hes. 25—32), so lässt Deuterojesaja in viel feinerer Weise einmal die Heiden selber die Einsicht aussprechen, dass Israel die Strafe getragen habe, welche sie verdienten (53, 5 f.), gewinnt dann aber von Gottes Weltplan aus eine tiefere Begründung der Gnade Jahwes gegen sein Volk. Wohl haben die Sünden Israel von Jahwe getrennt (50, 1), hat das Volk Jahwe mit denselben Mühe gemacht, dass er über dasselbe seinen Bann ergehen lassen musste (43, 22—28), und hat es auf Jahwes Wort nicht gehört, so dass Gottes Zorn nicht anders als es strafen konnte (42, 19-25 vgl. 48, 10); aber einen Scheidebrief hat er ihm nicht gegeben (50, 1), ja es kommt Jahwe vor, als habe es doppelte Strafe für seine Sünde erlitten (40, 2), er kann Zion nimmer vergessen (49, 14 ff.) Israel bleibt sein Knecht, dient doch in dem Tragen der Strafe und Erniedrigung seinem Plan und Zweck, darum kann er sich von ihm nicht trennen, wenn er überhaupt seinen Plan durchführen will, und verzeiht ihm die Sünden (44, 21 ff.).

Die Verbindung Jahwes mit den Israeliten, die durch die prophetische Auffassung von Jahwe gelockert, ja wegen seines ethischen Charakters aufgehoben schien, wird gerade durch Deuterojesaja neu und für immer geknüpft. Der Staat mag allerdings zerfallen, aber Jahwe bleibt, und die Liebe und Gnade Jahwes hören nimmer

[1] Zu der hier vertretenen Auffassung von Jes. 52, 13—53, 12, welche die Ebed-Jahwe-Gedichte nicht von Deuterojesaja ausscheidet, vergleiche meinen Commentar zu Jesaja. Jes. 52, 13—15 (Einleitung des Gedichtes) und Jes. 53, 11 a$^{\beta}$—12 (Schluss) spricht Jahwe, Jes. 53, 1—11 a$^{\alpha}$ reden die Heiden, die 52, 15 als die Empfänger einer unglaublichen Kunde (vgl. שְׁמֻעָה 3, 1) und die Zeugen eines unerhörten Ereignisses (vgl. 53, 1b) erwähnt sind.

auf (Jes. 54, 10). Sein Plan greift wohl über Israel hinaus und reicht bis ans Ende der Welt; aber die Durchführung dieses Planes ist nach dem Willen Jahwes an Israel gebunden. Zion ist doch der feste Mittelpunkt der Welt, von ihm geht die rechte Weisung aus und Jahwes Wort von Jerusalem. Dort vernehmen die Völker Gottes Willen und ist der Ursprung des Friedensreiches auf Erden (Jes. 2, 2—4). So ist aus der natürlichen Verbindung Jahwes mit Israel eine geschichtliche geworden und damit zugleich der Ausblick eröffnet auf eine religiöse und geistige Verbindung des Gottes Israels mit der ganzen Welt.

II. Die rechte Gottesverehrung.

§ 36.

Die Stellung der Propheten zum Cultus.

Die Vertiefung, welche die prophetische Religion der volkstümlichen gegenüber bedeutet, zeigt sich nirgends so deutlich, wie in dem Urteil über den Cultus. Dem Volke galt er als das wichtigste Stück des Gottesdienstes, als ein Höhepunkt im religiösen Leben, ohne den Cultus bliebe Jahwes Gunst ihm nicht erhalten (vgl. nur Gen. 8, 21; 1 Sam. 26, 19) und schiene es ein religiöses Leben eigentlich nicht zu geben. Anders verhält es sich nach der Betrachtung der Propheten: der Cultus ist so wenig die Hauptsache, dass sich die rechte Gottesverehrung auch ohne den Cultus denken lässt, ja dass er derselben sogar hinderlich sein kann.

Die hieher gehörigen Stellen sind zahlreich und bei den hauptsächlichsten Vertretern der prophetischen Anschauung zu finden. Mit unmissverständlicher Deutlichkeit spricht sich schon A m o s, der erste unter ihnen, aus und weist auf die Zeit unter Mose hin, in welcher Jahwe keine Opfer gebracht worden seien (5, 21—25): «Ich hasse, ja verabscheue eure Feste und mag eure Feiertage nicht riechen. Eure Opfergaben begehre ich nicht, euer Opfermahl von Mastkälbern seh' ich nicht an. Bleibt mir fern mit dem Lärm eurer Lieder, und das Spiel eurer Harfen mag ich nicht hören! Vielmehr wie Wasser flute das Recht einher und Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach! Habt ihr mir denn Opfer gebracht

in der Wüste, ihr Israeliten»! Amos schreckt selbst davor nicht zurück, ihren Cultus als Sünde zu bezeichnen, weil die falsche Wertschätzung desselben die Israeliten in die Illusion einwiegt, bei Jahwe in höchster Gunst zu stehen, und darum sie anleitet, die wahren Forderungen Gottes zu vergessen: «Kommt nach Bethel und frevelt, nach Gilgal und frevelt noch mehr, bringt am Morgen eure Opfer und alle drei Tage eure Zehnten» (Am. 4, 4)! Und ähnlich lautet es bei den nachfolgenden Propheten. Bei Hosea heisst es (6, 4—6): «Was kann ich denn anders mit euch anfangen, ihr Ephraimiten! wie anders mit euch verfahren, ihr Israeliten[1]! Ist doch eure Liebe wie Morgengewölk und wie der Thau, der noch, ehe es Morgen wird, wieder verschwindet! Weil dem so ist, habe ich euch durch die Propheten behauen, durch die Worte meines Mundes euch[2] erschlagen. Denn Liebe begehre ich, nicht Opfer, und Gotteserkenntnis, nicht Brandopfer» (vgl. auch 8, 13). Jesaja sagt (1, 11 ff.): «Was soll mir eurer Opfer Menge? spricht Jahwe, satt bin ich der Brandopfer von Widdern und des Fettes der Kälber; am Blute der Farren und Böcke habe ich keine Freude. Wenn ihr kommt, vor mir zu erscheinen, — wer hat es gefordert? Meine Vorhöfe zu zerstampfen, sollt ihr bleiben lassen; Opfergabe zu bringen, ein Greuel ist's mir! Neumond und Sabbat kann ich nicht leiden, Fasten und Festfeier hasst meine Seele. Wenn ihr ausbreitet eure Hände, verhülle ich die Augen, und wenn ihr noch so viel betet, höre ich doch nicht. An euren Händen klebt Blut: Waschet, reiniget euch. Schafft die Bosheit eurer Taten mir aus den Augen! Jaget nach Recht, steuert dem Frevler, schafft Recht der Waise, führt der Wittwe Sache» (vgl. auch 29, 13)! Jesajas jüngerer Zeitgenosse Micha hat nicht anders geurteilt, wenn die Worte 6, 6ff. wirklich von ihm und nicht erst von einem Spätern herrühren sollten (s. o. S. 137): «Womit soll ich vor Jahwe kommen, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihn kommen, mit jährigen Kälbern? Hat Jahwe eine Freude an Tausenden von Widdern, an Myriaden von Strömen Oels? Soll ich meinen Erstgeborenen geben für meine Sünde, meines Leibes Frucht für die Schuld meiner Seele? Es ist dir gesagt, Mensch,

[1] ישראל ist zu lesen für יהודה vgl. o. S. 136.

[2] Lies הרגתיך vgl. Marti Dodekapropheton zur Stelle.

was frommt und was Jahwe von dir fordert: Nur Recht tun und Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott». Sicher und bestimmt spricht sich Jeremia gegen den Cultus aus, wenn er das im Tempel zu Jerusalem versammelte Volk folgendermassen anredet: «Vertröstet euch doch nicht mit dem Wahnglauben, dass ihr sagt: der Tempel Jahwes, der Tempel Jahwes, der Tempel Jahwes ist dies..... Denn so spricht Jahwe sebā'ôt, der Gott Israels: nehmt doch eure Brandopfer zu euren Schlachtopfern hinzu und esset Fleisch drauf los! Denn, als ich eure Väter aus dem Lande Miṣrajim hinwegführte, habe ich ihnen kein Wort geredet und keinen Befehl gegeben über Brandopfer und Schlachtopfer; nur diesen einen Befehl habe ich ihnen gegeben: hört auf das, was ich sage, so will ich euer Gott und ihr sollt mein Volk sein, und wandelt ganz in dem Wege, den ich euch gebieten werde, dann wird es euch wohlergehen» (7, 4. 21. 22). Eine ähnliche Stelle findet sich bei Deuterojesaja (43, 23 ff.). Danach teilt auch er nicht die Auffassung des früheren israelitischen Volkes, als ob der Cultus allein Gottes Gunst verbürgen könnte. Aber ganz so scharf wie seine Vorgänger spricht er sich nicht mehr aus, er deutet den Sinn der Opfer um und will in denselben eine symbolische Darstellung der Verehrung sehen, die ihm aber doch immer als unzulänglich erscheint. So kann auch er auf den Cultus kein Gewicht legen, «der Libanon hätte ja nicht genug zum Verbrennen und sein Wild genügte nicht zu einem Brandopfer» (Jes. 40, 16).

Aus allen diesen Stellen ist es gewiss: der Opferdienst ist nach den Propheten nicht das Wesen der rechten Gottesverehrung, er ist eine Zuthat, die Jahwe im Grunde nicht fordert und ohne die das Volk bei ihm in Gunst stehen kann. Die Propheten Amos und Jeremia weisen zur Begründung ihrer Opposition gegen den Cultus ausdrücklich auf die Zeit, da Jahwe zuerst dem Volke sich kundthat, zurück, weil sie noch wissen, dass Jahwe damals keine Opfer von den Israeliten verlangte. Die Frage, die sich nun unwillkürlich erhebt, ist die, ob diese Opposition gegen den Cultus der Zeitgenossen eine absolute Verwerfung jedes Opfers bedeute. Schon die Worte eines Amos scheinen nicht anders verstanden werden zu können; aber es ist vorerst noch zu bedenken, dass sie gegen den Cultus gerichtet sind, wie ihn die Zeitgenossen auffassten, gegen die Illusion, welche sie daran knüpften. Diese galt es auf jeden Fall gänzlich zu zerstören, weil sie der sittlichen Religion geradezu entgegen-

stand. In berechtigtem Radicalismus konnten die Propheten daher sagen: lieber keinen Cultus als solchen, der nur dazu dient, dem Volke die rechte Gotteserkenntnis unmöglich zu machen, und es anleitet, seine wahren Pflichten zu übersehen oder für gleichgiltig zu halten. Oder geht der Sinn ihrer Worte noch weiter? Jeremia hat den Cultus vor Augen, wie er im Tempel zu Jerusalem nach der Einführung des trefflichen deuteronomischen Gesetzes geübt wurde, und doch sieht er die gleiche Illusion wieder entstehen; in scharfen Worten erhebt er daher die prophetische Opposition: der Tempel wird dasselbe Schicksal haben, wie das einstige Gotteshaus zu Silo, und auch die Opfer im Tempel haben keinen religiösen Wert, sie sind nicht besser, als das Schlachten in der Provinz, welches das Deuteronomium schon des religiösen Charakters entkleidet hatte (Jer. Kap. 7, bes. v. 21). Zudem reden die Propheten nirgends von der Notwendigkeit, dass Opfercultus geübt werden müsse; sie stellen der Cultusübung ihrer Zeitgenossen nie eine andere Opferordnung oder eine bessere Opferauffassung gegenüber, sondern die Liebesübung und die Gotteserkenntnis. In ihrer Anschauung von Gott hatten Opfer keine sichere Begründung; darum ist ihre Opposition gegen dieselben als eine prinzipielle zu verstehen und ihre Worte bedeuten in der Tat: Keine Opfer, sondern Liebe und rechte Gotteserkenntnis.

Dieser Verwerfung der Opfer steht es nicht entgegen, dass Hosea es seinen Zeitgenossen als Strafe androht, sie werden im fremden Lande ohne Opferdienst zu Ehren Jahwes sein müssen (9, 4ff.); vielmehr will Jahwe gerade damit ihnen zeigen, dass die Dinge, die ihnen als das Wichtigste vorkommen, auf ihn nicht die geringste Einwirkung haben[1]. Auch sonst lassen die Worte der Propheten, wo sie auf cultische Dinge sich beziehen, erkennen, dass sie den Cultus als etwas Verwerfliches betrachten. Hosea macht keinen Unterschied zwischen dem Stierbild, das die Nordisraeliten verehren, und dem darin verehrten Gott, er verspottet ihren Cultus als einem Kalbe dargebracht, und Jesaja nennt die Bilder geradezu Nichtse (אלילים vgl. oben S. 149). Wenn daher im Deuteronomium sich prophetische Kreise doch dazu herbeiliessen, an einer Reform des Cultus mitzuhelfen, so verfolgten dieselben nicht die ächten Intentionen der Propheten, wie über-

[1] Jer. 33, 17 ff. stammt nicht von Jeremia.

dies Jeremia mit seiner Opposition auch gegen diesen gereinigten Cultus bestätigt (Jer. 7).

Es ist nicht zu bezweifeln, dass das Ideal der Propheten in einem cultlosen Gottesdienst bestand, d. h. dass sie den Opfercult und sonstige statutarische Ceremonien verwarfen. Darum haben sie nirgends ein empfehlendes Wort für die Beschneidung; wo von derselben die Rede ist, so wird jeder sacramentalen Bedeutung derselben entgegen getreten (Jer. 4, 4; vgl. 9, 25 und selbst noch Lev. 26, 41). Uebrigens scheint es, dass erst in später Zeit kurz vor oder in dem Exil ihr eine besondere Bedeutung für die Jahwereligion beigelegt wurde. Selbst noch im Dekalog (Ex. 20 und Deut. 5), der als ein von Priestern angefertigtes Compendium der prophetischen Forderungen angesehen werden darf (s. S. 194), ist die Beschneidung so wenig gefordert als das Opfer. Wenn darin dagegen schon der siebentägige Sabbat erscheint, den die Propheten vor dem Exil nicht kennen, so offenbart sich darin einerseits die spätere Herkunft des Dekalogs, wie andrerseits der bedeutende Abstand der priesterlichen Erkenntnis von derjenigen der Propheten. Diese haben die Neumond- und Sabbat- d. i. Vollmondfeier (s. S. 52 f.) verworfen. Denn weder aus Amos (8, 5, vgl. dagegen 5, 21) noch aus Hosea (2, 13, vgl. 6, 6) lässt sich eine Zustimmung zu Neumond und Sabbat-Vollmond ableiten, und Jesaja (1, 13) hat deutlich seinem Unwillen über beide Ausdruck gegeben. Die starke Betonung der Sabbatfeier in Jeremia 17, 19–27 stammt aus einer späteren Zeit und nicht von dem Propheten, der die Gedanken der grossen Tempelrede (Jer. 7) vertreten hat[1]. Die Priester machten aus dem Vollmondsabbat den siebentägigen Sabbat, den Propheten lag an andrem viel mehr als an Neumond- und Sabbatfeier und an den Ceremonien überhaupt.

§ 37.



Die Stellung der Propheten zum Recht.

Neben dem Cultus galten der volkstümlichen Religion die Thora und die ganze staatliche Ordnung mit dem Königtum an

[1] Jes. 56, 2. 4. 6; 58, 13 f. sind ungefähr ein Jahrhundert später als Deuterojesaja.

der Spitze als eine heilige Institution. Zu dieser Ansicht war auch viel mehr Grund in der Jahwereligion vorhanden, als zu der Wertschätzung des Cultus. Denn die Thora war, wie die Ordnung des Gemeinwesens, ein Geschenk Jahwes. Um so interessanter ist es, die Stellung der Propheten zu kennen, welche sie in dieser Hinsicht einnahmen.

Schon früher hat die auffallende Erscheinung erwähnt werden müssen, dass die Propheten sich niemals auf ein vorhandenes Gesetz berufen. Und doch ist es sicher und auch aus Andeutungen, die sich bei ihnen finden, zu entnehmen, dass es selbst geschriebene Weisungen gab. Man hat sich nur an das Bundesbuch und an Hos. 8, 12 zu erinnern, wo der Prophet Jahwe sagen lässt: «Mag ich den Israeliten noch so viel Weisungen aufschreiben, sie werden nur wie Verordnungen eines geachtet, der sie nichts angeht». Schon daraus, dass die Propheten niemals diese Autorität anrufen, ist jedoch ersichtlich, dass sie die Forderungen Jahwes nicht einfach mit den Bestimmungen der Gesetze identifizieren. Aber ihre Aussagen sind so mannigfaltig und verschieden, dass sich ihre Stellung nicht so leicht bestimmen lässt. Sie scheinen selbst einander zu widersprechen. Denn neben der Klage über die Nichtbeachtung des Rechtes und der Gesetze, wie sie in der angeführten Hoseastelle sich hören lässt, findet sich der klare Widerspruch gegen dieselben, während wieder andere Aussprüche in der Innehaltung der Rechte noch lange nicht den ganzen Willen Jahwes erfüllt sehen.

In die Kategorie der Zustimmung gehören die vielen Mahnungen zu Recht und Gerechtigkeit, zu einer unparteiischen Rechtspflege, sowie die vielen Klagen über die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit im Wandel, die sich bei allen Propheten finden (vgl. Am. 5, 7. 10—12. 24; Hos. 5, 10. 11; 12, 8f.; Jes. 1, 16. 17; 5 etc.). Es ist richtig, dass auch diese Worte nicht einfach als eine Empfehlung der Gesetzlichkeit betrachtet werden dürfen; denn nirgends weisen die Propheten ihre Zeitgenossen an die Gesetze als eine selbständige Autorität, obschon sie dasselbe fordern, wie diese. Soviel ist jedoch aus diesen Worten sicher, dass sie den Forderungen der Gesetze beistimmen, auch wenn sie eine andere Autorität dafür kennen, als das blosse Vorhandensein derselben.

Auf keinen Fall sehen die Propheten alle Pflichten erfüllt,

wenn die geltenden Ordnungen inne gehalten werden. Vielleicht ist schon Amos (2, 6) so zu verstehen, wenn dort als Sünde den Israeliten vorgeworfen wird, dass sie den Besitzlosen um ganzer zwei Sandalen willen in die Knechtschaft verkaufen. Das Gesetz mochte dies für jede unbezahlte Schuld dem Schuldherrn und Richter gestatten; aber Amos betrachtet es als eine Sünde, wenn nach dem Buchstaben des Gesetzes in so hartherziger Weise verfahren und das Recht bis *ad absurdum* und bis zu solcher Lieblosigkeit getrieben wird. Mag die Auslegung dieser Stelle auch zweifelhaft sein, so unterliegt doch die Sache selber keinem Zweifel, dass die Propheten eine tiefere Erfüllung der bürgerlichen Pflichten forderten. Sie verlangten, dass das starre Gesetz flüssig gemacht werden solle, dass man nicht bei der blossen Form desselben stehen bleibe. Dahin weisen die Mahnungen: «Jagt dem Guten nach» (Am. 5, 14) «hasst das Böse und liebt das Gute» (Am. 5, 15), und besonders wenn dann an Stelle des Guten Jahwe selber als das Ziel hingestellt wird, das man vor Augen haben soll (Am. 5, 4). Die Weisungen sollen überhaupt den Israeliten nicht fremd gegenüber stehen (Hos. 8, 12), sie sollen nicht nur mechanisch aufgefasst und ausgeübt werden, ohne dass das Herz etwas dabei zu thun hätte (Jes. 29, 13: dies Volk naht sich mir nur mit seinem Munde und ehrt mich nur mit seinen Lippen, sein Herz aber ist ferne von mir, so dass, wo sie mich fürchten, es nur angelerntes Menschengebot ist). Das Herz sollte durch ein liebendes Eingehen auf den Willen und Sinn Jahwes die starre Form lebendig machen, so dass man die Intentionen der Ordnung versteht und nach diesen verfährt, und nicht nach dem blossen Wortlaut.

Von diesem Verständnis der Gebote und Ordnungen ist der Schritt nicht mehr gross zu einem eigentlichen Gegensatz gegen dieselben; aber wo er sich geltend macht, ist es, wie sich ebenso aus der tieferen Auffassung der Propheten ergiebt, nicht ein Widerspruch gegen den Inhalt, sondern gegen die falsche Anwendung und den unrichtigen Gebrauch desselben. Allerdings kann sich dieser Gegensatz bis zu dem Punkte steigern, dass wegen der Gefahr, die immer mit dem unrichtig gefassten Gesetz verknüpft ist, das Gute als der Feind des Bessern und Besten verworfen wird. Zu dieser gegensätzlichen Gegenüberstellung des wahren Willens Jahwes (משפט יהוה) und der niedergeschriebenen

Thora ist Jeremia fortgeschritten in der berühmten Stelle (8, 7 und 8): «Während der Storch in der Luft seine Zeit wohl kennt und Turteltaube und Schwalbe die Zeit ihrer Heimkehr innehalten, kümmern sich die Israeliten um den Willen Jahwes nicht. Wie könnt ihr auch sagen: Weise sind wir und Jahwes Thora ist bei uns! Ja freilich! Man sieht, wie zur Täuschung der Lügengriffel von Schreibern sich in Bewegung gesetzt hat!» In Jeremias Augen erschien die Einführung und Durchführung des deuteronomischen Gesetzes, weil eine rechte Erkenntnis des Willens Jahwes nicht vorhanden war, welche dasselbe recht verstehen liess, nur als eine leichtfertige Heilung, die bloss den Schaden verdeckte (6, 14) und darum der wirklichen Besserung nur im Wege stand (vgl. MARTI in Zeitschrift für Theologie und Kirche II. 1892, S. 29—73, bes. 61 ff.).

Alle diese verschiedenartigen Aussprüche der Propheten über die geltenden Ordnungen zeigen deutlich die Stellung, welche sie denselben gegenüber einnehmen. Sie sehen in denselben nie den vollkommenen Ausdruck des Willens Jahwes, und darum darf niemals in letzter Linie auf ihren Wortlaut abgestellt werden. Die Autorität, welche in allen Dingen zu entscheiden und die authentische Interpretation zu geben hat, bleibt Jahwe, und das Mittel, um eine solche zu gewinnen, ist die völlige Hingebung des Herzens an Jahwe. Nur dann wird man dazu kommen, diese Wegleitungen nach dem Sinne dessen, der sie gegeben hat, zu gebrauchen und einzusehen, dass sie nur eine relative, nie aber eine unbedingte Geltung beanspruchen. Jahwe ist ein lebendiger Gott und will nicht nur eine äusserliche Ausführung seiner Gebote, er prüft Herz und Nieren und sieht auf die Gesinnung.

Zur Bestätigung dieser Darstellung vom Verhältnis der Propheten zu Recht und Gesetz kann es nun dienen, dass wir eine ähnliche prophetische Beurteilung über das Königtum im A. T. besitzen. Die deuteronomistische Stelle 1 Sam. 8, welche in der Stiftung des Königtums eine Verwerfung Jahwes erblickt (v. 7), spricht vom Standpunkt des Exils aus, das namentlich als eine Folge der Versündigungen der Könige angesehen wurde, und kann nicht als sicherer Ausdruck der prophetischen Anschauung in Anspruch genommen werden. Dagegen sind in dieser Hinsicht die Aussagen des Propheten Hosea wichtig. Aus 3, 4 (»die Israeliten sollen geraume Zeit ohne König und Obrigkeit, ohne Opfer

und Malstein, ohne Ephod und Teraphim bleiben») ist zwar nicht zu schliessen, dass Hosea das Königtum verwerfe, wie er dies nach andern Stellen mit dem daneben genannten Cultus und den cultischen Gegenständen gethan hat. Es soll nicht einmal darauf rekurriert werden, dass die Stelle höchst wahrscheinlich nicht von Hosea herrührt (s. Marti Dodekapropheton); denn hier kommt es nur darauf an, den Israeliten zu sagen, dass sie das Höchste, was sie kennen, König und Cultus werden entbehren müssen. Hosea ist auch darin mit dem Volke einig, dass das Königtum eine von Jahwe gegebene Einrichtung sei; aber wie das Recht und Gesetz sollte auch das Königtum Jahwe nicht in den Hintergrund drängen. Das aber war der Fall in Israel. Daran denkt niemand mehr, dass Jahwe den König und die Obrigkeit einzusetzen hat und er der oberste Befehlshaber ist, bei dem sie Hilfe zu suchen und zu finden haben. «Eigenmächtig haben die Israeliten Könige eingesetzt ohne Jahwes Auftrag, Anführer sich erwählt ohne sein Wissen» (8, 4). Keinem von ihnen fällt es ein, bei der heillosen Anarchie, die durch die fortwährende Entthronung der Könige entstanden ist, bei Jahwe Hilfe zu suchen, sie erwarten doch immer alles Heil von den Königen und ihrer Politik (7, 3—16). Darum wird Jahwe dafür sorgen, dass sie erkennen, wie wenig der König allein ihnen zu helfen vermag: «Bereits sprechen sie ja schon: Wir haben keinen König; denn der König, den wir haben, was thut er für uns (10, 3)[1]!» In der äussersten Not, da Jahwe selber das Verderben über Israel bringt, wird die Ohnmacht des Königs und der Fürsten an den Tag kommen. Jahwe giebt ihm zwar nach seinem Wunsche Könige, aber nicht mehr, wie im Anfang, in freundlicher Absicht, sondern in seinem Zorn, und rafft sie in seinem Grimme wieder dahin (13, 9—11).

Nicht das Königtum als solches wird von Hosea verworfen, so wenig als die Propheten die Thora selber als das Unglück Israels bezeichneten, sondern das von Jahwe abgelöste Königtum, dem man ein selbständiges Recht und eine Jahwe in den Schatten stellende oder ihn ganz in Vergessenheit bringende Macht zuschrieb. So wenig die Thora selber verantwortlich ist für die Lüge, zu der sie missbraucht wird, ebenso wenig trägt die Institution des König-

[1] «Denn wir haben Jahwe nicht gefürchtet» ist in diesem Vers Glosse nach Esra 9, 6 ff. Vgl. Marti, Dodekapropheton.

tums die Schuld an der Sünde, die sich zur Zeit Hoseas in Israel an dasselbe knüpfte. Es ist auch hier der falsche Gebrauch, den das Volk und seine Führer von demselben machten, und Hosea denkt nicht daran, schon die Errichtung des Königtums unter Saul für einen Abfall von Jahwe zu erklären[2]. Aber noch einmal wird uns hier klar, wie die Propheten als alleinige Autorität nur Jahwe kannten, die selbst durch von ihm ausgegangene Institutionen niemals abgelöst werden kann.

§ 38.

Die wahren Forderungen Jahwes.

Dem ethischen Charakter Jahwes konnten ein cultischer Dienst und eine äusserliche Befolgung der Rechtssatzungen nicht genügen. Jahwe wollte anders verehrt sein. Je nach der persönlichen Eigenart betont jeder der Propheten eine besondere Seite oder beleuchtet doch dieselbe Sache von einem andern Gesichtspunkt aus. Das ihnen allen Gemeinsame aber ist, dass sie die rechte Verehrung Jahwes in dem unbedingten Vertrauen auf seine Macht und in dem Erweis desselben durch den Gehorsam gegen seine sittlichen Forderungen sehen. Die Voraussetzung bildet hiezu, wie es nicht anders sein kann, die rechte Gotteserkenntnis, d. h. die lebendige Empfindung des ethischen Wesens Jahwes. Religion bedeutet nach den Propheten somit Jahwe kennen, ihn fürchten und seinem Willen gehorchen, wie einer seinen Vater kennt, fürchtet und seinen Geboten gehorcht. Nun giebt es für die Israeliten, so sehr sie eine

[1] Smend will dies allerdings aus 9, 9; 10, 9 schliessen, da er «die Tage Gibeas» = die Tage Sauls fasst. Aber der Text ist an beiden Stellen so unsicher, dass dieser Schluss zu sehr in der Luft hängt, besonders da nach 8, 4 Hosea auch von Jahwe eingesetzte Könige kennt, also das Königtum als solches nicht verwirft. In 9, 9 ist mit בימי הגבעה schwer etwas anzufangen. In 10, 9 ist wahrscheinlich חטאת aus v. 8 eingedrungen und in Folge davon ursprüngliches כימי (vgl. 9, 9) in מימי verändert. Sind die mittleren Worte ebenfalls eine Glosse, so könnte der alte Text gelautet haben: כימי הגבעה ישראל מלחמה על בני עולה d. h. «Wie einst Gibea, ergeht es jetzt Israel; Krieg ist gegen die Frevler». Das würde zur Fortsetzung (vgl. bes. v. 13 ff.) und auch zu dem Ereignis Jud. 19 ff. so übel nicht passen. Vgl. Marti a. a. O.

Empfindung von Jahwes Wesen und Walten haben können, doch keine unmittelbare Verbindung mit Jahwe. Sie sehen ihn nicht, wie sie sollten, überall hinter den Ereignissen, er ist ihnen nicht lebendig gegenwärtig in dem geltenden Gesetz und den ererbten Weisungen; sie bedürfen daher einer beständigen Vermittlung zur wahren Aufrechterhaltung des Verkehrs mit Jahwe und zur sicheren Kenntnis seines Willens. Diesen Dienst leisten die Propheten, die darum ihre Thätigkeit als ein wesentliches Element in der Religion ihres Volkes ansehen, und erst dann wird es überflüssig, wenn, wie Jeremia verheisst, jeder Einzelne selber ein Prophet geworden ist. Bis aber Jahwe jedem die rechte Gotteserkenntnis verleiht und seinen Willen ins Herz legt, ist es das prophetische Wort, das die Verbindung und den Verkehr zwischen Jahwe und dem Volke vermittelt (vgl. Am. 2, 10 f.; 8, 11 ff.; Hos. 12, 11. 14; Jer. 31, 33 und oben S. 172), deshalb aber auch von dem Volke in einem fort genaue und treue Beachtung erfordert.

Von diesen Gesichtspunkten aus sind die Forderungen der Propheten verständlich. Amos stellt dem gesamten Cultus, mochte er in den gewöhnlichen oder aussergewöhnlichen Leistungen bestehen, die Forderung von dem Thun des Guten (טוֹב) gegenüber. Als gut sieht er aber nicht etwa das an, was nach dem engen Gesichtskreis der einzelnen Person oder der Nation als angenehm und vorteilhaft betrachtet wird. Es ist auch nicht das Gesetzmässige. Er hebt das Gute über diese Grenzen hinaus, indem sein Inhalt von Jahwe bestimmt wird, der seinen Blick nicht nur auf das eine Volk Israel, sondern ebenso sehr auf die umliegenden Völker gerichtet hat und darum einen allgemeineren Massstab anwendet. Damit ist gegeben, dass nicht schon das gut sein kann, was man in der besonderen Lage für zweckmässig findet, sondern erst das, was zu jeder Zeit und überall als gut muss angesehen werden. «Gut» bekommt so einen selbständigen bestimmten Inhalt und, weil allgemeingiltig, eine rein sittliche Bedeutung. Amos kann daher statt: «sucht das Gute, dann werdet ihr am Leben bleiben» (5, 14) als ganz gleichbedeutend sagen: «sucht Jahwe, so bleibt ihr am Leben» (5, 6); denn wer Jahwe sucht, der kann nur das Gute im Auge haben, und wer dem Guten nachjagt, der wird Jahwes Willen entsprechen. Amos meint auch nichts anderes, wenn er Recht und Gerechtigkeit verlangt (5, 15. 24 vgl. 2, 6). Es hat für ihn eine internationale, also allgemein menschliche Bedeutung; denn gerade um der Verletzung

solcher humanen Pflichten willen ergeht vornehmlich das Gericht auch über die Nachbarvölker (1, 3. 13; 2, 1: die Damascener haben Gilead mit Dreschwagen von Eisen gedroschen, die Ammoniter das Kind im Mutterschosse nicht geschont und die Moabiter selbst die Ruhe des Toten gestört, als sie das Grab des Königs von Edom schändeten und seine Gebeine zu Kalk verbrannten).

Nichts anderes fordert Hosea, auch wenn er mit anderen Worten sich ausdrückt. Den Israeliten fehlt die rechte Gotteserkenntnis, das rechte Verständnis dafür, was für eine Bedeutung es hat, dass Jahwe Gott ist, was er für sie gethan hat und von ihnen will (דעת אלהים 4, 1. 6; 5, 4; 6, 6[1]). Wenn sie dafür einen Sinn hätten, dann müssten sie merken, dass er Liebe und Treue, Recht und Gerechtigkeit verlangt (4, 1; 6, 6). Dazu müsste die Liebe und Dankbarkeit gegen Jahwe führen, wenn sie seiner Gaben sich erinnerten, die er ihnen durch die Errettung aus Aegypten und die Versorgung mit reichlicher Nahrung und grossem Besitze verliehen hat (2, 10; 11, 1 ff.). Aber statt dass sie Liebe gegeneinander üben und einander Treue halten, statt dass sie Recht und Gerechtigkeit beweisen, ist Schwören, Lügen und Morden, Stehlen, Ehebrechen und Blutvergiessen an der Tagesordnung (4, 2; vgl. 6, 7 ff.) und suchen sie ihr Heil bei Assur und Aegypten (5, 13; 7, 11; 12, 2), bei dem Cultus, der kanaanitisch ist und sie immer mehr von Jahwe abzieht, und bei den politischen Ränken ihrer Könige und Fürsten. Und wenn sie am Ende nicht die dankbare Gesinnung von diesem Treiben abhalten könnte, so sollte die Ehrfurcht vor dem heiligen majestätischen Gott sie davor bewahren, der ihre Sünden unbarmherzig strafen wird (11, 9; 13, 12 ff.).

Die Liebe und Treue gegen Gott, die Hosea in der Gotteserkenntnis mitbegründet sieht, nennt Jesaja Glauben. Und zwar hebt Jesaja gerade diese Forderung so stark hervor, wie die sittliche Forderung, welche Amos so gewaltig erhoben und auch Hosea in die erste Linie gestellt hat. Es zeigt sich dabei, wie er in seinen ethischen Anforderungen ganz mit seinen Vorgängern einverstanden

[1] Der Ausdruck kommt auch 6, 3 vor; aber 5, 15 bis 6, 3 ist eingeschoben, es unterbricht den Zusammenhang (vgl. 5, 14 und 6, 4) und enthält deutlich einen Ausblick auf die einstige herrliche Wiedervereinigung mit Jahwe, von der Hosea nichts weiss. Siehe MARTI a. a. O.

ist, wenn er das Wehe ausruft über das sündige Volk, über die Brut von Uebelthätern, über die verderbten Söhne, welche Jahwe verlassen und den Heiligen Israels verachtet haben (1, 4), wenn er Juda mit Sodom und Gomorrha vergleicht (1, 10) und wenn er Gerechtigkeit und das Eintreten für Wittwen und Waisen fordert (1, 16 f.). Es muss aber das sittliche Verhalten auf religiöser Grundlage ruhen; diese Verbindung kannten Amos und Hosea gar wohl, sonst hätte ersterer יְהוָה und טוֹב (Religion und Sittlichkeit) nicht für einander gebraucht und letzterer nicht auf die דַּעַת אֱלֹהִים das Hauptgewicht gelegt. Jesaja aber nennt zuerst diese religiöse Grundlage, das Antworten auf die Empfindung Gottes durch den inneren Sinn, Glauben (הֶאֱמִין). Er versteht darunter ein stilles und demütiges, aber kräftiges und mutiges Vertrauen auf Gottes heilvolle und gewaltige Leitung der Geschicke, ein Verzichten auf die Anwendung aller Selbsthilfe und selbsterwählten Mittel, da die gewaltige Empfindung von Jahwes Macht darin nur grundlose Zweifel erkennen kann. Nur in diesem unbedingten Vertrauen auf Jahwe ist Heil; das besagen Jesajas Worte deutlich. Kap. 7, 9 sagt er: «Habt ihr keinen Glauben, so giebt es für euch kein Bleiben»; 28, 16: «Wer Glauben hat, wird nicht weichen» und 30, 15: «In Umkehr (שׁוּבָה)[1] und Ruhe läge euer Heil, in Stillehalten und Vertrauen (בִּטְחָה) läge eure Kraft; aber ihr wollt das nicht». Jesaja erscheinen daher alle die Mittel, welche das Volk anwendet, seien es Opfer oder Bündnisse, um aus der Not und Verlegenheit zu kommen, für verfehlt, sie bedeuten Zweifel an dem Heiligen Israels; man muss ihm vertrauen können in jeder Lage, sei es dass das ganze Volk von Gefahren bedroht ist, oder sei es, dass der Einzelne meint, durch Ungerechtigkeit oder Gewaltthat sich Rettung und Heil zu verschaffen. Nur Jahwes Willen verhilft zum Ziel; wunderbar erweist sich sein Plan, herrlich seine Einsicht (28, 29). Man sieht hier bei Jesaja deutlich, was Glauben bedeutet, vertrauensvolle Hingebung an den Willen Gottes, dem die Macht immer zu Gebote steht, und daraus hervorgehendes geduldiges Warten auf sein sicheres Heil, das man nicht mit Mitteln herbei-

[1] שׁוּבָה hat hier die prägnante Bedeutung des Verzichts auf alle die bisher in Anwendung gebrachten Mittel der Selbsthilfe, sozusagen: Abkehr von der Welt und Einkehr in sich selbst, Reduction von der Peripherie auf das Centrum.

zuführen sucht, die eine Verleugnung Gottes und ein Widerspruch gegen seinen Willen wären.

In tiefster Weise hat Jeremia diesen Glauben selber besessen, so schwere Kämpfe es ihn auch gekostet hat, denselben in den Verfolgungen, die ihm daraus erwuchsen, aufrecht zu erhalten, ihn aber auch von dem Volke gefordert. Er hat, was Amos, Hosea und Jesaja als Jahwes Forderungen aufstellten, als die rechte Gottesverehrung verteidigt, auch solchen Gegnern gegenüber, die meinten, sich auch auf jene Propheten berufen zu können. Man hatte sich ja Mühe gegeben, ein neues Gesetz durchzuführen, das sehr humane Bestimmungen aufgenommen hatte und den grobsinnlichen Opferdienst verpönte; aber Jeremia hält fest daran, nicht Gesetzlichkeit, sondern wirkliche von Herzen kommende Uebung von Liebe und aufrichtiger, gottergebener Sinn bleiben immerfort die rechte Gottesverehrung. Der gereinigte Tempel und das geschriebene Gesetz können Jahwe nicht ersetzen und eine Bedeutung sich anmassen, welche allein Gott zukommt. Wie Amos fordert er wahrhaftes Gutesthun und völlige Gerechtigkeit (7, 5 f.), wie Hosea die rechte Gotteserkenntnis (5, 4 f.; 8, 7 ff.; 9, 2—5; 22, 16, vgl. auch das nicht sicher jeremianische Wort Jer. 9, 22 f.: «Wer weise ist, rühme sich nicht seiner Weisheit, wer stark ist, rühme sich nicht seiner Stärke, und wer reich ist, rühme sich nicht seines Reichthums, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will, einen Sinn und ein Verständnis dafür zu haben, was es bedeutet, dass ich Jahwe bin, der Gnade, Recht und Gerechtigkeit übt auf Erden; denn an solchen habe ich Freude, spricht Jahwe»). Wie Jesaja mahnt er dem Vertrauen auf Menschen gegenüber zu dem Vertrauen auf Jahwe; die Verbündeten retten so wenig, wie die eigenen Machinationen, nur der treue Gehorsam gegen den Willen Jahwes (vgl. 2, 14 ff. und ö.). Natürlich ist es daher auch, dass er, wie alle drei, dem Hilfesuchen bei den Nachbarvölkern entgegentritt. Das Eigentümliche, was Jeremia auszeichnet, ist einerseits die Bestimmtheit, mit der er auch den falschen Propheten gegenüber gerade den sittlichen Inhalt als das klare Kennzeichen des Wortes Jahwes geltend macht (23, 9 ff. vgl. auch oben S. 144), und andrerseits die Betonung der Gesinnung, der rechten Stimmung des Herzens. Da liegt der Ursprung der Reden und Thaten, und um diese völlig zu beurteilen, muss man das Herz kennen (11, 20; 12, 2; 20, 12). So ist es die eigent-

liche Grundforderung Jeremias, dass das Herz für Jahwe beschnitten, d. h. für das Göttliche empfänglich werden (4, 4), dass eine innerliche Gotteserkenntnis und demzufolge eine religös-sittliche Gemeinschaft jedes einzelnen Menschen mit Gott vorhanden sein solle. Wo diese sich findet, ist an der Erkenntnis des göttlichen Willens und dem Willen, denselben zu erfüllen, nicht zu zweifeln (24, 7; 31, 33 f.).

Deuterojesaja hat nicht mehr für diese Forderungen der Propheten zu kämpfen; sie sind anerkannt, wenn auch nicht erfüllt. Glauben und Liebe sind aber auch bei ihm die Punkte, auf welche es für den treuen Diener Jahwes ankommt. Der Glaube schwingt sich bei ihm bis zum höchsten Idealismus empor; ein solcher Optimismus soll die Diener Jahwes erfüllen, dass ihre Kraft nie ermatten und ihre Hoffnung nie verblassen kann und die Ausdauer ihnen niemals zu Ende geht (40, 28 ff.). Die Liebe aber wird von Deuterojesaja so tief gefasst, dass sie schliesslich auch aussöhnt mit im Uebermass (40, 2) und unverdient (53, 9) erduldeten Leiden, weil sie zum Heile von andern dienen müssen (53, 4—6). Jahwes Gedanken sind ja höher als die Gedanken der Menschen, wie der Himmel höher ist als die Erde (55, 8. 9), und mögen selbst Berge weichen und Hügel wanken, so soll doch Gottes Gnade nicht von dem weichen, der seinem Willen sich fügt, und sein Friedensbund nicht wanken (54, 10).

Keiner der Propheten hat sich gedrungen gefühlt, in ausführlicher Weise darzulegen, welches der Inhalt der religiösen und ethischen Forderungen Jahwes sei. Es sind nur gelegentliche Aussprüche, welche der Gegensatz des wirklichen Verhaltens des Volkes hervorrief: Freundlichkeit und Liebe gegen Arme und Verlassene, Unparteilichkeit im Rechtsprechen, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Sichfernhalten von Selbstsucht und Selbstgerechtigkeit, von Ehebruch, von Mord und Totschlag u. s. f. werden genannt. Es ist gewiss, dass die Propheten eine ausführliche Aufzählung dieser Forderung nicht für nötig befunden haben. Die früheren unter ihnen leitete das sichere Gefühl und Jeremia die deutliche Erkenntnis, dass eine solche Darlegung im Einzelnen doch nicht der Tiefe und der das ganze Leben umfassenden Weite des göttlichen Willens genügen könnte, und dass sie im besten Falle der Gefahr einer gesetzlichen Auffassung ausgesetzt wäre. Zudem musste im Innern Jahwe selber einem jeden bezeugen, was gut sei, und ihm

den Willen zur Erfüllung der göttlichen Forderungen stärken. In kürzerer Weise hätten sie darum kaum die religiösen und sittlichen Pflichten zusammenfassen können, als es in Micha 6, 8 geschieht (Rechtsübung und sich der Liebe befleissigen und demütiger Wandel vor seinem Gott) oder als Jesus es thut (Mark. 12, 30. 31), wenn er Deut. 6, 5 mit Lev. 19, 18 verbindet: Du sollst Jahwe deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft, und du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.

Besser als in diesen Worten des Buches Micha und des Evangeliums ist das, was die Propheten als rechte Gottesverehrung angesehen haben, auch nicht im Dekalog (Deut. 5 und Ex. 20) zusammengefasst. Den Dekalog haben aber auch nicht die alten Propheten selber zusammengestellt; er stammt aus den Händen der Priester, die eine Art Compendium der religiös-ethischen Pflichten haben wollten, welche man neben den kultischen zu erfüllen hatte. Die zehn Worte verbieten die Verehrung fremder Götter, den Bilderdienst, den Missbrauch des Namens Jahwes, die Sabbatentheiligung, die Unehrbietigkeit gegen die Eltern, den Mord, den Ehebruch, den Diebstahl, die Abgabe eines falschen Zeugnisses und jedes Begehren nach dem, was dem Nächsten gehört. Wie der siebentägige Sabbat zeigt, ist die Entstehung dieses Compendiums in die Nähe Hesekiels zu verlegen, der ein mächtiger Förderer, vielleicht sogar der Vater dieser neuen, nachmals so wichtig gewordenen Institution gewesen ist (s. auch oben S. 183)[1]. Schwerlich hätte den Propheten diese priesterliche Leistung genügt, auch die statutarische Festlegung der Pflichten gegen Jahwe ihren Intentionen nicht entsprochen.

§ 39.

Die Sünde.

Mit Leichtigkeit lässt sich aus den Propheten ein grosses Sündenregister des Volkes zusammenstellen. Seitdem es Hosea auf-

[1] Vgl. Joh. Meinhold Sabbat und Woche im A. T. 1905.

gegangen ist, in dem Verhältnis von Gatte und Gattin das Bild des Verhältnisses von Jahwe und Israel zu sehen, ist es üblich geworden, den Abfall von Jahwe Ehebruch, ein Buhlen mit Fremden zu nennen (vgl. Hos. 1—3; 4, 12; 5, 3 ff.; 9, 1 ff.; Jes. 2, 6; Jer. 2, 1 ff. und bes. Hesekiel 6, 9; 16; 20; 23). Weiter rügen sie den Mangel an lebendigem Glauben an Gott und seinen Schutz in der kleinmütigen Verzagtheit gegenüber menschlicher Macht (vgl. Jes. 7, 2; 8, 12) und in dem Vertrauen auf menschliche Hilfe (Hos. 5, 13; 7, 11; 8, 9; 12, 2; 13, 10; Jes. 22, 8 ff.; 31, 1 ff.; Jer. 2, 18. 36 u. ö.) oder auf eigene Weisheit (Jes. 5, 21; Jer. 8, 8 ff.); die Lüge und Heuchelei, womit man meint, Gott durch äusserlichen Dienst zufriedenzustellen, wenn auch das Herz fern von ihm bleibt (Am. 5, 21 ff.; Jes. 29, 13; Jer. 7, 4. 10 ff.; Jes. 48, 1) und selbstgerecht auf solche Scheinverehrung pocht (Jer. 2, 35 vgl. Amos z. B. 5, 14 und Hosea z. B. 8, 5; 9, 1). Was den Verkehr im bürgerlichen Leben betrifft, so werfen die Propheten dem Volke überhaupt die Uebertretung der sittlichen Gebote des Dekalogs vor, natürlich, ohne dass daraus ein Vorhandensein desselben geschlossen werden könnte (Hos. 4, 2; Jer. 7, 9). Im Besondern strafen sie die Habgier (Am. 2, 6 ff.; Jes. 5, 8; 10, 1 ff.), welche ihre Ziele zu erreichen zu Falschheit und Lüge greift (Jes. 6, 5; Jer. 9, 2 ff.), im Handel und Wandel Betrug übt (Am. 8, 4 ff.; Jer. 5, 27; 6, 13), die Armen durch Unterdrückung und Wucher ausbeutet (Am. 2, 7; Jes. 10, 1 ff.; Ex. 22, 12 f.), beim Gericht durch Bestechung Ungerechtigkeit veranlasst und übt (Jes. 1, 23; 5, 23; Mich. 3, 11; Zeph. 3, 3) und auch vor Raubmord und Blutschuld nicht zurückschreckt (Hos. 6, 8 f.; Jer. 2, 30; Hes. 7, 23; 22, 2 ff. etc.). Im häuslichen Leben rügen sie Schwelgerei und Unzucht (Am. 3, 10; 4, 1 ff.; 6, 4 ff.; Jes. 3, 16 ff.; 5, 11 ff.; Jer. 5, 7; Hes. 22, 11; 23, 37 etc.), die Auflösung aller Bande der Pietät (Jer. 9, 2—5, vgl. Mich. 7, 6).

Dieses Register könnte zu der Meinung verleiten, als ob die Propheten in der Sünde die Uebertretung einzelner Gebote gesehen hätten. Davon hält uns aber ein Doppeltes ab, die Stellung, die sie dem Rechte gegenüber einnehmen, und die viel tiefere Auffassung von dem, was Jahwes Willen ist. Bei der Sünde kann es sich allerdings auch um Nichtbeachtung der bürgerlichen Ordnung handeln, aber diese letztere ist nicht das in letzter Instanz Entscheidende, ja es kann sich an dieselbe ein Widerspruch wider

die höchste und einzige Autorität, wider Jahwe, knüpfen. Sünde ist daher im Sinne der Propheten nicht an der bürgerlichen Ordnung und an dem Gesetzesbuchstaben zu bemessen, sondern an dem Willen Jahwes. Widerspruch gegen diesen ist Sünde, und weil sie das ist, so ist dieselbe nicht nur in den vom Gesetze bezeichneten und geregelten Verhältnissen möglich, sondern auch da, wo keine Ordnungen den Weg vorschreiben wollen; andrerseits hat sie aber deshalb eine viel schlimmere Bedeutung, weil sie bei dieser tiefen Auffassung immer dem ethischen Wesen sich entgegensetzt.

Je nach der Bestimmung der Forderung des göttlichen Willens bezeichnen die einzelnen Propheten die Grundsünde auch in verschiedener Weise. Amos erscheint sie als ein Widerspruch gegen das Gute, gegen das, was der sittliche Charakter Jahwes fordert. In allen den vielfachen Sünden Israels tritt ihm die Verletzung der Moral entgegen, wie er sie auch an den fremden Völkern tadelt (vgl. oben S. 189). Nach Hosea liegt der Sünde überall der Mangel des Kernes der rechten Gottesverehrung, der Mangel der Gotteserkenntnis, zu Grunde. Kennten die Israeliten Gott, sie würden nicht mit ihren Schafen und Rindern daherziehen, um Jahwe zu suchen (5, 6), sie würden wissen, dass er Liebe und Treue von ihnen verlangt; auch würden sie nicht zum Grosskönig nach Assyrien schicken oder zu dem König in Aegypten, sie würden auf Jahwe hoffen (12, 2); und endlich würden sie nicht meinen, in stetem Wechsel der Könige schliesslich den Retter zu finden, sondern erkennen, dass es keinen Retter giebt ausser Jahwe, der Gerechtigkeit fordert und dankbare Treue für alle seine Gaben seit der Errettung aus Aegypten verdient (13, 4). Für Jesaja ist es Unglaube, wenn das Volk auf Rosse und Wagen sich verlässt, statt auf den Heiligen Israels, der Gott und nicht Mensch, Geist und nicht Fleisch ist (Jes. 31, 1. 3). Unglaube verrät es auch, wenn das Volk die Ruhe verliert und mit allerlei eigenen Mitteln und Anstrengungen sich selber helfen will, statt dem festen Fels seines Gottes zu vertrauen (30, 15); Unglaube kann es nur sein, der zu der Empörung gegen den Gott führt, dessen Herrlichkeit doch die ganze Erde erfüllt, und um seinen Willen einer unparteiischen Rechtspflege und eines sittlichen Verhaltens sich nicht kümmern zu müssen meint. Verstocktheit und Verblendung lassen die Worte Jahwes nicht verstehen und seine Thaten nicht sehen, die den

Glauben in ihren Herzen erwecken sollten (6, 8 ff.); die Israeliten setzen allem, worin Jahwe sich kundthut, ihren Unglauben, ihren Widerwillen, entgegen (30, 15). Bei Jeremia geht die Sünde auf die Hartherzigkeit des Volkes zurück, in der sie sich unempfänglich erweisen für das Göttliche, wie die Heiden (3, 17). לב שרירות Erstarrung des Herzens, d. h. Erstorbensein des inneren Sinnes, ist es, was Jeremia an seinen Volksgenossen wahrnimmt, (7, 24; 9, 13; 11, 8; 13, 10; 16, 12; 18, 12; 23, 17). Darum gehen sie in ihrem Trotze gegen Jahwe dahin, und die falschen Propheten ermuntern sie noch in ihrer Auflehnung gegen Jahwe (28, 16; 29, 32), welche ihrem Wesen und ihrer Natur so sehr entspricht. Dasselbe will Jeremia bezeichnen, wenn er von ihrer Hartnäckigkeit spricht (7, 26; 17, 23); damit will er ihre Unbotmässigkeit und Ungelehrigkeit hervorheben, die keine Vernunft annimmt, die allen Mitteln, welche Jahwe anwendet, dieselbe freche Stirn entgegensetzt (Jer. 3, 3). Darum hilft, wie wir gesehen haben, nichts anderes, um diese Art des Volkes zu ändern, als eine Umwandlung von Grund aus, eine solche Umgestaltung seines Sinnes, dass demselben der Wille Jahwes nicht mehr als etwas Fremdes gegenübertreten kann (31, 33). Dem hohen Idealismus Deuterojesajas ist es angemessen, dass ihm die Sünde als Kleinmut und Kleinglauben erscheint, und er diejenigen, welche Jahwes wunderbare Leitung der Geschicke seines Knechtes und die Nähe des Heiles nicht merken wollen, als Unverständige (אבירי לב) ansieht (46, 12), müssen ja doch den Heiden die Augen aufgehen und die wunderbaren Thaten Jahwes offenbar werden (52, 10. 14 ff.; 53, 1 ff.).

Wenn man die prophetische Auffassung des Wesens der Sünde überblickt, so kann man nicht verkennen, dass letztere den Propheten als eine Widersetzlichkeit wider den Willen Jahwes erscheint. Die Menschen lehnen sich dagegen auf, dass sie Jahwe sich beugen sollten, sie wollen mit ihrem eigenen Willen versuchen, ihr Heil zu schaffen, und nicht anerkennen, dass das sittlich Gute, das Jahwe fordert, allein ihnen Glück und Heil bringen kann. Sie wollen nicht (Jes. 30, 15); sie wollen autonom bleiben und nicht dem ihnen als fremde Herrschaft erscheinenden Willen Jahwes sich unterordnen. Damit ist gesagt, dass die Propheten die Menschen als frei ansehen. Wohl involviert das menschliche Wesen im Vergleich mit dem erhabenen Gott, der nichts von den menschlichen

Affecten weiss, und dessen geistiges Wesen ihn über die Erde hinaushebt, einigermassen eine Verflechtung mit der Sünde (Jes. 6, 5), aber es hebt die Möglichkeit des Gehorsams gegen Jahwe, die freie Entscheidung, ihm sich zu unterwerfen, nicht auf. Sonst wären ja auch die Vorwürfe, welche die Propheten erheben, nicht verständlich, und erst Jeremia kommt durch seine Erfahrung, und nicht aus theoretischen oder dogmatischen Gründen, dazu, die Zeitgenossen als so gründlich verderbt anzusehen, dass nur noch eine solche Aenderung ihnen helfen könne, die der Empfindung jeder Heteronomie bei den Forderungen Gottes ein Ende mache und vielmehr dafür sorge, dass die tiefe Erkenntnis Jahwes den Sinn und das Streben der Menschen zur Willenseinheit mit Gott bringe.

Auch haben die Propheten eine Einsicht in die ansteckende Macht der Sünde. So klagt Hosea (5, 7) darüber, dass sich die Untreue gegen Jahwe von den Eltern auf die Kinder fortgepflanzt habe[1], und Jesaja (1, 4) nennt seine Zeitgenossen eine Brut von Uebelthätern. Aber deswegen besteht nach ihnen in der menschlichen Natur kein Zwang zur Sündhaftigkeit, und es liegt ihnen ganz fern, wie die Dogmatik es lange gethan hat, von dem Fall Adams her eine solche Veränderung der ursprünglich gut geschaffenen Menschennatur anzunehmen, dass seither der Hang zur Sünde ihr anhafte. Diesen Sinn hat aber die Erzählung Gen. 3 selber nicht. Sie gehört zu den vom Jahwisten in seine Darstellung aufgenommenen Stoffen der Ueberlieferung, welche die Hebräer mit andern Völkern gemein haben (vgl. oben das über Gen. 2 Bemerkte S. 161). Die Gestalt ist dabei natürlich nicht unverändert geblieben, aber bei der Umbildung in Israel ist ihr früherer Charakter nicht gänzlich verwischt worden. Besonders hat dieses Stück auch keinen Einfluss auf die eigene Anschauung des Jahwisten ausgeübt. Es gilt doch als Kains Pflicht, über die Sünde zu herrschen, die nach ihm verlangt (4, 7), und

[1] Zu lesen ist Hos. 5, 7: כִּי־הֵם בִּי בָגְדוּ וְכִי־בָנִים זָרִים יִלֵּדוּ (vgl. מהם am Ende von v. 6 und LXX) und zu übersetzen ist (vgl. Jes. 65, 16): Nicht nur sind sie selber mir untreu geworden, sondern sie haben sogar auch ein abtrünniges Geschlecht in die Welt gesetzt, d. h. es handelt sich nicht um einen einmaligen Abfall, um eine einzelne abtrünnige Generation, sondern um eine völlig verseuchte Nation.

wenn er es soll, so ist auch noch das Können vorausgesetzt, so gut wie bei Adam (3, 17); und bei den Patriarchen erzählt der Jahwist nachher nicht im Geringsten etwas von einer Verderbtheit der menschlichen Natur oder einer Trennung von Gott, wie sie der Ausschluss aus dem Paradies erwarten liesse. Aber auch diese ursprünglich fremdländischen Ueberlieferungen selber reden nicht von einer sittlichen Verderbtheit der Menschen, so dass aller Widerstand gegen die Sünde unmöglich wäre. Diese Erzählung will nicht das *non posse non peccare* erklären; aber darin stimmt sie mit den Propheten, wie mit dem Volke, überein, dass jede Auflehnung wider Gottes Gebot Sünde ist und Unheil im Gefolge hat. Auch umgekehrt würden die Propheten zustimmen, dass jede Sünde aus einer eigenwilligen Auflehnung wider Gottes Willen, die sich selber helfen und keine göttliche Beschränkung des eigenen Willens dulden wolle, hervorgehe; aber dieser Sinn liegt nicht direkt in der Erzählung der Genesis, so sehr es sich auch gerade bei dieser Sünde um das Streben nach eigener Selbständigkeit handelt [1], und das alte Israel kannte auch Verfehlungen und Sünden, welche man begehen konnte, ohne es zu wollen.

[1] Gewöhnlich versteht man den Namen «Baum der Erkenntnis von Gut und Bös», von dem die Menschen im Garten Eden nicht essen sollten, dahin, dass der Genuss seiner Früchte moralische Unterscheidungsgabe verleihen könne; aber wenn die Menschen vorher kein sittliches Urteil besitzen konnten, so wäre nicht nur eine so schwere Bestrafung, wie sie sie nachher getroffen hat, höchst auffallend, sondern auch das Verbot selber recht unverständlich. Dieser Ausdruck geht nicht auf die moralische Bedeutung von «gut» und «bös» zurück; der achtzigjährige Barzillai will sich doch mit nichten die moralische Urteilsfähigkeit absprechen (2 Sam. 19, 35 f.), und auch im Orient wird dieselbe bei zwei bis dreijährigen Kindern kaum schon vollständig ausgebildet sein (Deut. 1, 39; Jes. 7, 16 vgl. Jon. 4, 11). Dagegen können die Kinder wohl in diesem Alter unterscheiden, was ihnen nützlich oder schädlich sei, und brauchen nicht mehr der beständigen Aufsicht. Demnach bedeutet «erkennen, was gut und was böse ist», ursprünglich soviel als die Einsicht besitzen, um sich selber helfen zu können, so selbständig sein, dass man schon das Rechte zu treffen weiss, ohne immerfort von dem Rat und der Fürsorge Anderer abhängig zu sein, also gewissermassen die «Mündigkeit» und weiterhin die vollständige Selbständigkeit. Diese Kunst, auf eigenen Füssen zu stehen und selbst den Weg zu finden, repräsentiert der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Die Weisheit (vgl. Gen 3, 5 f.) sollte dem Menschen versagt sein und nicht die moralische Urteilsfähigkeit. Gott wollte von seiner Alleinherrschaft den Menschen nichts abtreten, sie

III. Die Zukunftserwartungen.

§ 40.

Der Tag Jahwes.

Für die volkstümliche Auffassung bedeutete der Tag Jahwes die Zeit, da Jahwe in glänzender Weise sich zu seinem Volke bekennen und es aus aller Not befreien werde, die es bedrängte. So hofften auch die Zeitgenossen des Propheten Amos (vgl. oben S. 130). Eine ganz andere Bedeutung bekommt der Tag Jahwes durch die Propheten[1]; und auch hier ist es wieder bereits Amos, der die neue Fassung vertritt. Das Wort ist geblieben, wie es bei יהוה צבאות (s. S. 157 f.) und טוב (s. S. 189 f.) der Fall war, aber ein ganz anderer Inhalt ist demselben gegeben. Der Tag Jahwes, des Gottes, welcher Sittlichkeit fordert, kann für das ungerechte Volk kein Tag des Heils sein. Wehe ruft der Prophet über die, welche denselben herbeiwünschen (5, 18) und den bösen Tag in weiter Ferne wähnen (6, 3). Der Tag Jahwes ist ein Tag des Ge-

sollten immerfort unter seiner Führung und Macht bleiben. Die Menschen aber begehrten darnach sich zu emanzipieren, versuchten selbst ihres Glückes Schmied zu sein und kämpften daher in ihrem Freiheitsdrange gegen die Abhängigkeit von Gott an. Sie hatten das Betreten dieses Weges, die Anmassung, auch teilzuhaben an der Weisheit der Beherrschung der Welt, mit dem Verluste des Paradieses zu büssen. Sie haben erreicht, was sie wollten, sie sind geworden wie Gott dadurch, dass sie nun nach eigenem Willen schalten und ihre Herrschaft auf Erden gebrauchen (3, 5 und 22); aber dieser Fortschritt führte nicht zum Heil, sondern schlug zum Verderben aus. Dies ist der Sinn der Erzählung; etwas wie Wehmut spürt man derselben ab, dass alles Ankämpfenwollen gegen die göttliche Macht, alles Versuchen, unabhängig und frei zu werden, vergeblich sei und nur Schaden bringe. Eine Parallele dazu bildet Gen. 11, 1—9 vgl. bes. v. 6. Eine Erklärung über die Entstehung der Sünde geben zu wollen, liegt der Erzählung Gen. 3 ganz fern.

[1] Auf die vielen alten Elemente aus der Ueberlieferung, die in der Schilderung des Tages Jahwes bei den Propheten hervortreten, hat Hugo Gressmann Der Ursprung der Israelitisch jüdischen Eschatologie 1906 hingewiesen. Nur mit dieser Limitation auf die Elemente kann ich seiner Hauptthese zustimmen, dass die Eschatologie Israels vorprophetisch sei; aber diese Limitation hebt den Kern der These auf.

richts über Israel, das nahe bevorsteht und den Untergang des Staates bringt. Schon hebt der Prophet die Totenklage über Israel an: «Gefallen ist, steht nicht mehr auf — die Jungfrau Israel; liegt hingestreckt auf die eigne Flur — keiner richtet sie auf» (5, 2). Der Krieg ist es, der den Untergang bringt (5, 3), und Trauern und Klagen wird an jenem Tage das Land erfüllen, nicht Siegesjubel und Freude: «Auf allen Plätzen ertönt die Klage und auf allen Gassen ruft man: weh, weh! — Weh denen, die sich den Tag Jahwes herbeiwünschen! Wozu hilft euch denn der Tag Jahwes? Er ist Finsternis und nicht Licht und Dunkel und ohne Glanz» (5, 16. 18). Die Assyrer werden unter dem Befehl des Gottes der Heere das Gericht vollstrecken (9, 1 ff.), die Städte, vor allem die Hauptstadt Samaria, zerstören (3, 11 ff.; 5, 5; 6, 1 ff.) und das Volk aus der Heimat wegführen und in unreinem Lande zerstreuen (4, 3; 5, 5. 27; 6, 7; 7, 11; 9, 4). Keine Fürbitte des Propheten vermag gegen die Ausführung des Gerichtes mehr etwas auszurichten; Jahwe hat schon mehr denn einmal dem Volke wieder vergeben, aber keine Besserung gesehen (7, 8; 8, 2).

Von den weiteren Gedanken Jahwes bei der Vollstreckung des Gerichtes spricht Amos nicht. Der Tag Jahwes ist Finsternis und nicht Licht für die Israeliten, auch schliesst nicht etwa ein heller Saum das dunkle Gemälde ab, die Worte am Ende der Schrift (Amos 9, 8 ff.) hat Amos nicht geredet. Und doch kann es nicht zweifelhaft sein, dass der Prophet darin nicht das Ende des Glaubens an Jahwe sieht. Gerade um seines Wesens willen, um sich selbst zu behaupten, muss Jahwe dem israelitischen Staate den Untergang bringen. Wie Amos die weiteren Wege Jahwes sich dachte, ob er die Erwählung eines andern Volkes annahm (vgl. 9, 7), sagt er uns nicht, das konnte der Prophet getrost seinem Gott Jahwe überlassen. Dem Judäer, für den ja Juda noch blieb, mochte sich überhaupt diese Frage nicht stellen.

Nicht besser gestaltet sich die Aussicht bei Hosea, obwohl er doch selber ein Angehöriger des Nordreichs ist. Er gebraucht zwar den Namen Tag Jahwes nicht, schildert aber das Gericht, das Israel unmittelbar bevorsteht und unbarmherzig über dasselbe ergehen wird. Eine Zerstörung soll Ephraim treffen, dass es zu einem Adma und Zeboim wird (11, 8, vgl. Gen. 10, 19; 14, 2). Ohne Hoffnung klingt auch Hoseas Schilderung aus: «Wohl ver-

wahrt ist die Schuld Ephraims, gut verschlossen seine Sünde. Geburtswehen stellen sich wohl bei ihm ein; aber es ist ein unverständiges Kind: wenn es Zeit wäre, tritt es nicht in die Geburtsscheide der Kinder[1]. Sollte ich sie aus der Gewalt Scheols befreien, sie vom Tode loskaufen! Her mit deinen Seuchen, Tod! Her mit deiner Pestilenz, Scheol! Reue ist vor meinen Augen verschwunden [Erbarmen aus meinem Herzen gewichen] (13, 12-14, 1)[2]. Nur das allein wäre, falls 3, 3 f. von Hosea herrührte, noch der Trost, dass die Israeliten auch nach der Zerstörung des Staates in der Hand Jahwes bleiben, wenn sie lange Zeit ohne König und Fürsten und ohne jeden Cultus in der Verbannung verweilen müssen. Aber dieser Trost ist die Zufügung eines Späteren[3].

Der Tag Jahwes hat von da an bei den Propheten die Bedeutung eines Gerichtstages über das Volk Israel behalten, wenn schon neue Elemente in späterer Zeit sich daran knüpften. Bei Jesaja und Micha erleben wir die Uebertragung des von Amos und Hosea für Ephraim in Aussicht gestellten Unterganges auch auf Juda. Jesaja hat zuerst hauptsächlich über das Nordreich in harten Worten das Urteil gesprochen; aber er hat nicht nur dieses, sondern auch Juda im Auge, wenn er in der Erzählung von seiner Berufung zum Propheten als seine Aufgabe hinstellt, dass er gesandt sei, das verstockte Volk noch mehr zu verstocken, weil es eben doch nicht hört, bis dass die Städte wie ausgestorben und die Häuser menschenleer sind und das Land einer Wüstenei gleicht und auch kein Zehntel darin mehr übrig bleibt (c. 6). Gewaltig schildert er den Tag Jahwes, des Gottes der Heere, der wie ein alles wegfegender Sturm über Israel losbricht, alles Stolze und Hohe zu Boden wirft und zerschmettert. Dann wird der Menschen Stolz gebeugt und der Männer Hochmut gedemütigt, und nur Jahwe einzig und allein erhaben sein an jenem Tage (2, 11 ff.; 7, 18—25; 9, 7—10, 4 mit 5, 26—30; 17, 1—11). Das Gericht ist über Ephraim gekommen, wie die Propheten weissagten; aber die Hoffnung Jesajas, dass der Hochmut in Juda sich demütige

[1] Man lese וְהוּא und כָּעֵת; der Sinn ist: Israel kann die Sünde und Schuld nicht loswerden; die Krisis tritt wohl ein, aber es kommt nicht zur Geburt einer neuen Creatur. Darum erfolgt der Tod

[2] Die Verse 2—10 im 14. Capitel sind spätere Zufügung vgl. oben S. 136.

[3] Vgl. Marti Dodekapropheton.

und der Rest einen andern Weg einschlage, erfüllte sich nicht. Die Judäer wollen nicht erkennen, dass Gott mit ihnen ist und Jahwe sie rettet; sie verachten die stillfliessenden Wasser Siloahs, d. h. die unsichtbare Hilfe ihres Gottes. Juda ist nicht besser als Israel, auch Juda muss untergehen; es ist social und sittlich gleich zerrüttet (1, 21 ff.; 3, 1—4, 1; 5, 1—24) und fällt in denselben Fehler, bei irdischen Mächten seine Hilfe zu suchen (28, 14 ff.; 31, 3). Jerusalem wird in Trümmer gehen und Juda wird fallen; denn ihre Reden und ihre Thaten sind wider Jahwe, zu empören die Augen seiner Majestät. Ihr parteiisch Richten zeugt wider sie und ihre Sünde zeigen sie unverhohlen selber an (3, 8 f.; vgl. 5, 5. 6). Diese Verkündigung hat sich niemals bei Jesaja geändert; wohl trat sie nicht so zu Tage, als Hiskia zuerst eine Zeit lang versuchte, nicht mehr mitzumachen in dem politischen Treiben der Nachbarn, sondern auf Jahwe allein zu vertrauen. Aber um so mächtiger bricht die Gerichtsverkündigung hervor, als sich Hiskia nun doch mit Aegypten einliess. Jerusalem wird in den Staub gebeugt, ihre Stimme wird nur noch aus der Unterwelt vernommen, und zwar wird die Heimsuchung plötzlich und mit einem Male von Jahwe ṣebā'ôt erfolgen mit Donner und Dröhnen und lautem Schall, mit Sturm und Wetter und verzehrender Feuerflamme (29, 1 ff.). Auch als die unerwartete Rettung Jerusalems erfolgte und Sanherib die Belagerung aufhob, konnte Jesaja in den Jubel der geretteten Stadt nicht einstimmen; ihm stand ein anderes Bild vor den Augen: es ist der Tag Jahwes, ein Tag des Schreckens und Stürzens und Verstörens, da die Mauern zusammenkrachen und die Berge vom Geschrei widerhallen (22, 5)[1]. Dieser muss doch kommen, weil alles, was Jahwe thut, keine Wirkung auf das Volk ausübt. Es kann die unvermutete Rettung nichts anderes sein, als eine Rettung zum Tode. Jahwe der Heere hat es wieder und wieder dem Propheten deutlich enthüllt: Wahrlich, diese Sünde wird euch nicht vergeben, bis ihr tot seid (22, 14). So ist in den Zukunftserwartungen Jesajas nur eine «Verschärfung der Erwartung des Zusammenbruchs» zu finden. Aber festzuhalten ist dabei, dass er auch in dieser schärfsten Rede, die zugleich vielleicht seine

[1] Zu dieser Auffassung siehe Hackmann, Zukunftserwartung des Jesaja S. 96 und 108 und Cheyne, Introduction to the Book of Isaiah S. 132—136, deutsche Ausgabe S. 132—137; vgl. jetzt auch Marti Commentar zu Jesaja.

letzte ist, Jahwe den nennt, der die Geschichte in der Hand hat und sie lange zum voraus bildet (22, 11). Darum ist die Hoffnung auf Jahwe ihm so wenig geschwunden, wie einem Amos und Hosea, obschon der Rest, von dem er zuerst hoffte, dass er sich ganz zu Jahwe wenden werde, nun in der Mehrzahl dem gewissen Tode entgegen geht und nur auf seine engsten Jünger zusammengeschmolzen ist (8, 16 ff.).

Ganz ebenso hat Jesajas jüngerer Zeitgenosse der Prophet Micha aus dem sittlichen Verfall seine berühmte Weissagung von dem Untergang Jerusalems und des Tempels begründet, mit der er seine Worte abschliesst: »Darum um euretwillen wird Zion als Feld gepflügt und Jerusalem ein Trümmerhaufen und der Tempelberg zur bewaldeten Höhe« (3, 12 vgl. Jer. 26, 18).

Diese Ankündigungen Jesajas und Michas, dass der Tag Jahwes Juda so gut treffen solle, wie er Israel vom Erdboden wegfegte, blieben unvergessen, bis sie sich erfüllten. Jer. 26, 18, wo von einigen Vorstehern des Volkes auf Micha 3, 12 zurückgewiesen wird, ist ein deutlicher Beweis hiefür. Wir wundern uns auch nicht, dass Jeremia diese Ankündigung wiederholt. Aber schon vorher hat Zephanja den grossen Tag Jahwes als nahe bevorstehend und schnell herbeieilend bezeichnet (1, 7. 14), als die Züge der Skythen die Gemüter erregten (also vor 626). Er schildert ihn als einen Tag des Zorns, der Angst und Bedrängnis, einen Tag von Trümmern und Zertrümmerung, einen Tag der Finsternis und Dunkelheit, einen Tag von Nebel und Wolken, einen Tag des Trompetengeschmetters und Kriegsgeschreis gegen die befestigten Städte und gegen die hohen Zinnen (1, 15. 16). Das Wichtige in der Auffassung Zephanjas aber ist, dass er nicht nur das Gericht über Juda ergehen lässt, sondern über die ganze Erde von Aegypten bis Assur. Schon Amos hatte das Wetter über die Nachbarländer daherfahren sehen, aber über Israel stand es still, um sich dort mit aller Wucht zu entladen. Und wenn Jesaja wirklich in 10, 5 ff. Assur die Heimsuchung Jahwes angedroht hat, weil es sich wegen seines Auftrags, den es gegen Juda hat, überhebt und nach eigener Herzenslust verfahren zu können meint, so hat diese Drohung in seinem Gedankenkreise nur eine nebensächliche Bedeutung; denn Jesaja hat von Anfang seiner Laufbahn bis zum Ende stets Israel und Juda das Gericht verkündet. Bei Zephanja aber beginnt sich das Hauptgewicht des Gerichts am Tage Jahwes auf die Heiden-

welt zu verlegen. Es ist eben die Zeit der Skythenzüge, die nicht nur dem kleinen Juda, sondern selbst den Grossmächten Aegypten und Assyrien Zerfall und Untergang bringen werden.

Bei Jeremia stehen die Judäer noch viel mehr im Vordergrund, ihnen gilt der Tag Jahwes in erster Linie, wenn schon auch über andere Völker Jahwes Heimsuchung ergehen wird (25, 15 ff.; vgl. 1, 10). Gegen Jerusalem zieht der Feind aus dem Norden, seien es die Skythen oder die Chaldäer, heran, um das Gericht an demselben zu halten (1, 11—16). Allerdings schiene Jeremia eine wahrhafte Besserung des Volkes das Gericht fern halten zu können; als er jedoch die Unmöglichkeit einer Besserung einsieht, erklärt er mit aller Bestimmtheit, wie einst Jesaja und Micha, dass die Judäer nichts anderes von der Zukunft zu erwarten haben, als die Zerstörung des Staates und des Tempels. Er allein war ja der ächte Jesajajünger geblieben, der die Hilfe nur im Vertrauen auf Jahwe sah; und die andern, die man etwa zu dem Schearjaschub hätte zählen mögen, hatten in der Herstellung eines Gesetzes eigene Mittel gesucht, um die Rettung zu bringen, die, wenn sie auch neu waren, nicht besser waren, als die alten, und ebenso sehr die rechte Herzensgesinnung erschwerten. Es gibt darum keine andere Aussicht, als die gänzliche Zerstörung. So wenig als Jesaja daran irre wurde, als Sanherib die Belagerung aufhob und mit seinem Heere nach Assyrien zurückzog, ebenso wenig wird Jeremia der Untergang Jerusalems zweifelhaft, als die Chaldäer von Jerusalem wegzogen, um die Aegypter, die endlich ausgerückt waren, zurückzudrängen. Jeremia teilt die Freude der Judäer nicht; er bleibt unerbittlich bei der herben Wahrheit: »Das Heer Pharaos, das euch zur Hilfe auszieht, wird wieder nach Aegypten zurückkehren, und die Chaldäer werden wieder vor Jerusalem erscheinen, die Stadt einnehmen und mit Feuer verbrennen. Täuschet euch nicht, dass ihr hofft, die Chaldäer werden ganz wegziehen! Ja, wenn es auch gelänge, die Chaldäer so zu besiegen, dass nur ein paar Verwundete in ihren Zelten übrig blieben, diese Wenigen würden sich erheben und die Stadt verbrennen« (37, 6—10).

Das Gericht über die Heiden hat bei keinem dieser Propheten eine selbständige Bedeutung. Wo dieselben in umfassenderem Massstabe herbeigezogen sind, so bilden sie nur den Rahmen zu dem Gerichte über Israel oder Juda, so bei Amos und auch bei Jeremia, oder die unglücklichen Genossen des Schicksals von

Juda, so bei Zephanja. Bei Amos ist das Gericht, das jedes Volk trifft, genau begründet, und bei Jeremia ist es unzweifelhaft, dass die Heiden das chaldäische Joch zu tragen haben, wie Juda, weil auch sie immer wieder sich empört und sich mit Juda gegen Nebukadnezar verschworen haben (25, 8—11). Ist es ein einzelnes Volk, das der Prophet mit dem Gerichte Jahwes bedroht, so wird dies mit einer besonderen Verschuldung motiviert, wie dies Jesaja bei seinem Weheruf über Assur thut (10, 5 ff.). Nur das Gericht über ein einzelnes Volk verkündet Nahum; bei ihm ist der Untergang Nineves mit dem Unheil begründet, das die Assyrer gegen Jahwe im Schilde führten. Ganz vergessen ist die Auffassung der grossen Propheten, die hinter den Assyrern Jahwe selber sahen, und es spricht sich unverkennbar mehr die Freude an der Rache, die nicht ausbleiben könne, als die sittliche Entrüstung über die Blutthaten, die die Assyrer begingen, in seinen Capiteln aus, obschon auch mehrfach auf diese letzteren hingewiesen wird. Es ist unverkennbar, dass Nahum eine Seitenlinie verfolgt, die sich von der geraden Linie der Propheten abzweigt. Wenn später bei Deuterojesaja in der Hervorhebung der hohen Bedeutung Israels Anklänge daran auftreten, so haben sie doch einen wesentlich andern Sinn, wie wir sehen werden.

Wichtig aber ist es noch zu bemerken, dass der Tag Jahwes das Volk als Ganzes in Mitleidenschaft zieht. Daran bestätigt sich von neuem, dass die Propheten das Volk als solches als das Subject der Religion auffassten. Erst Jeremia ist dazu gekommen, nach dem Eintritt des Tages Jahwes eine unmittelbare Beziehung Jahwes zu den Einzelnen zu fordern.

§ 41.

Die Verwirklichung des Heils.

Das Gericht an Israel und Juda bedeutet für die Propheten nicht eine Aufhebung des Heils, sondern eine Selbstbehauptung Jahwes, also geradezu den Weg zur Verwirklichung des Heils. Amos und Hosea haben sich darüber nicht ausgesprochen, wie sie sich die Wege Gottes im Weiteren dachten. Auch bei Jesaja finden sich nur wenige Andeutungen hierüber. Die Erwartung, die er anfangs

hegt, dass ein Rest sich zu Jahwe wende, und die er in dem Namen seines Sohnes שְׁאָר יָשׁוּב ausdrückte, trat angesichts der Erfahrungen, welche er machen musste, in den Hintergrund, auch spricht er nur einmal und zwar wohl in früherer Zeit davon, dass das Gericht die Bedeutung einer Läuterung habe (1, 24 ff.). Immerhin hat er einen Jüngerkreis um sich, dem er für die Zukunft besonders wichtige ihm offenbar gewordene Weisungen übergiebt (8, 16 ff. vgl. 30, 8 ff.). Vor allem aber ist es bedeutsam, dass er Jahwe als denjenigen kennt, der seinen Plan hat, und damit dem Ausdruck verleiht, was auch seiner Vorgänger Glauben war (22, 11). Etwas anderes konnte Jesaja damit nicht sagen wollen, als dass Jahwe in den Ereignissen den seinem Wesen entsprechenden Willen durchführe, also sein Heil, das er wolle, zu Stande bringen werde.

Jeremia nimmt dieses Wort auf und zeigt seine weittragende Bedeutung, wenn er ihm einen volleren Ausdruck verleiht: «Ich bin mir der Gedanken wohl bewusst, die ich über euch hege, spricht Jahwe, Gedanken sind es zum Heil und nicht zum Unheil, Gedanken, euch eine hoffnungsreiche Zukunft zu geben» (29, 11). Aber Jeremia gelangt auch dazu zu sagen, wie dieses Heil von Jahwe verwirklicht werde. Es muss eine ganz andere Art werden aus den Menschen, ihre eigenen Mittel haben nichts geholfen, keine Besserung gebracht, sondern nur den Schaden verschärft und das Gericht unausweichlich gemacht. Das Heil ist nur von Jahwe selber zu hoffen, es gilt wahrhaft von allem Anderen abzusehen, wie schon Jesaja dies als ewige Wahrheit (לָעַד עַד־עוֹלָם) niedergeschrieben hat (Jes. 30, 8. 15). Jahwe verleiht den exilierten Judäern nach der Rückkehr ein solches Herz, dass sie erkennen, was es bedeutet, dass er Jahwe ist (24, 7). Die Gotteserkenntnis soll ihnen so zu teil werden, dass sie jedem Einzelnen von ihnen im Herzen wohnt und sie keine fremde Belehrung mehr bedürfen (31, 33 f.). Sicher ist es ferner dem Propheten, dass sich das Heil im Lande Palästina verwirkliche. Mit der Rückkehr in die Heimat erfolgt die Umwandlung des Sinnes (24, 6). Darum ist er bei dem Reste des Volkes nach der zweiten Wegführung zurückgeblieben und hat er die Flucht nach Aegypten den furchtsamen Führern widerraten. Dass an das heimatliche Land das Heil sich knüpfen werde, sollte auch der Ankauf eines Ackers in Anatot zu einer Zeit ankündigen, wo die Lage Jerusalems schon eine so verzweifelte war, dass ihre Eroberung durch die babylonischen Heere nur noch eine Frage der Zeit sein

konnte. Denn Jeremia erkannte darin, dass man ihm den Acker anbot, Jahwes Wink (32, 8), durch den Ankauf zu bezeugen, dass dereinst in diesem Lande wieder unter den durch Jahwes Güte Geretteten Häuser, Felder und Weinberge gekauft werden (32, 15. 42 ff.; vgl. 31, 2-6). Dieses Heil erwartete Jeremia nicht in nächster Zukunft; denn die Juden im Exil fordert er auf, den falschen Propheten, welche von baldiger Rückkehr reden, nicht Glauben zu schenken und sich vielmehr in der Fremde darauf einzurichten, dass sie dort noch eine gute Weile zu verbleiben haben. Nach rund siebenzig Jahren wird Jahwe seine freundliche Zusage wahr machen und ihnen die Rückkehr in die Heimat ermöglichen (c. 29 vgl. 25, 11). Ausmalungen über das Heil darf man bei Jeremia nicht suchen; das Höchste und Wichtigste, worin alles andere Glück und Heil beschlossen ist, liegt ja für ihn darin, dass man Jahwe recht kennt und dann aus freiem Willen seinem Gotte gehorcht. Das ist ein höherer Ruhm, als wenn man sich seines Reichtums, seiner Weisheit oder seiner Stärke rühmte; und Jahwe hat keine andere Absicht, als eine hoffnungsreiche Zukunft zu schaffen. Das Einzige, was er vielleicht in dieser Hinsicht gesagt hat, ist, dass ein rechter Spross aus dem davidischen Hause hervorgehen werde, der als König im Lande nach der Rückkehr herrsche und mit weisem Sinne Recht schaffe, in dessen Tagen Juda und Israel Heil erfahren und der den Namen trage: Jahwe ist unsere Gerechtigkeit (23, 5—8). Aber auch aus diesen Worten ersieht man, dass Jahwe der Retter ist, der die Befreiung aus der heidnischen Knechtschaft bewirkt, und dass der König nur als die Spitze der nationalen Ordnung eine Bedeutung hat (vgl. 23, 4 u. 3, 15).

Wie nicht anders zu erwarten ist, tritt die Schilderung des Heils bei Deuterojesaja in den Vordergrund. Das Gericht war, wie es die früheren Propheten verkündet hatten, eingetroffen; jetzt war das Auge der Erfüllung der freundlichen Zusage des Heiles zugewendet. Jahwes Wort bleibt bestehen und muss sich erfüllen (Jes. 40, 6—9; 55, 10 f.). Deuterojesaja nimmt das Wort von dem Heilsplan, das Jeremia als ein ächter Jünger Jesajas gesprochen hatte, seinerseits auf (vgl. 46, 10) und zeigt, wie wunderbar die Gedanken Jahwes sind. Auf ganz anderem Wege, als die Menschen sich dachten, führt Jahwe das Heil herbei (55, 8 f.); wo der, welcher nicht hinter den Ereignissen Jahwes Gedanken zu sehen vermag, nur das Elend seines Knechtes, des Volkes Israel, erblickt, da schaut

derjenige, dem die Augen wahrhaft geöffnet sind, wie Jahwes Plan sich verwirklicht und die Mission des Knechtes sich erfüllt (z. B. 42, 16 ff.). Wunderbar und herrlich ist aber auch die Zukunft, welche Jahwe schafft, das Neue, das jetzt schon sprosst und mächtig sich vorbereitet.

Zuerst ist es die Niederwerfung der chaldäischen Macht durch Cyrus, den Gesalbten und Freund Jahwes, und die frohe Rückkehr in die alte Heimat (cap. 46; 47; 55, 12). Alle Schwierigkeiten werden aus dem Wege geräumt, die den Wegzug hindern könnten, und alle Gefahren, die bei der Rückkehr zu fürchten wären, zum voraus beseitigt (40, 3—5; 43, 2; 48, 20 f.; 49, 8 ff.). Angst sollen die in die Fremde Weggeführten keine mehr haben, Jahwe hat ihnen die Sünde und die Missethaten vergeben (40, 1. 2; 44, 22; 55, 7).

Dann aber soll das Land und die Stadt, wohin sie heimkehren, neu aufblühen und reich bevölkert sein. Zion kann jubeln über das Glück, das ihr bevorsteht und das sie auch den übrigen Städten Judas ankündigen darf (40, 9—11; 52, 1 f. 7 ff.). Jahwe hat Zion auf seine Hände gezeichnet und der Aufbau der Mauern liegt ihm immer im Sinn (49, 16). Die Verödung des Landes wird ein Ende haben, wie Eden wird es aussehen und zu einem Garten Jahwes werden (51, 3; 55, 13). Das neue Jerusalem wird im schönsten Glanze strahlen (54, 11 f.). Die Bevölkerung, die darinnen wohnt, wird aus lauter Jahwejüngern (למודי יהוה) bestehen, die den Willen Gottes im Herzen tragen, wie Jeremia verhiess (54, 13 vgl. 50, 4 ff.). Auch soll es nicht an Bewohnern fehlen, von allen Seiten werden die Zerstreuten zurückkehren und darunter die Angehörigen von Nordisrael nicht fehlen, wie ebenso Jeremia von Israel neben Juda als sicher wohnend unter dem neuen Davididen gesprochen hat (49, 5 ff. 18—23; 54, 1 ff.). Dieses Heil aber soll ewig fest bleiben und nicht mehr ins Wanken geraten; niemand ist mächtig, um diese Verwirklichung des Heiles rückgängig zu machen, und keine Waffe wird mehr etwas gegen Jerusalem ausrichten können (54, 8 ff. 14—17; 49, 24—26).

Endlich ist in dieses Heil, das für das Volk Jahwes nahe bevorsteht, noch viel Höheres eingeschlossen; alle Völker erkennen das Heil und die Herrlichkeit Jahwes. Der Götzendienst fällt und die wahre Religion wird auf Erden gegründet, die bis an die Enden der Welt getragen wird und auf die schon lange die Heidenvölker hoffen. Das Ergehen des Knechtes Jahwes hat diese Wirkung auf die Hei-

denvölker (52, 13 ff.); an seiner Erhöhung wird den Heiden die Verkehrtheit ihrer eigenen Wege, namentlich ihres Götzendienstes und der ganzen Beurteilung Israels, das eben trotz seiner Niedrigkeit nicht von Gott verlassen ist, mit einem Mal deutlich; in Jahwe allein erkennen sie nun das Heil (52, 10; 53, 1 ff; 40, 5), und ein neues Lied erschallt zu Ehren Jahwes von einem Ende der Erde zum andern (42, 10 ff.).

Auch Deuterojesaja redet so wenig, wie die vorangegangenen Propheten, von einer besondern Person, welche das Heil bringe. Jahwe ist es allein, auf den alles ankommt; nicht einmal, wie dies vielleicht Jeremia gethan hat, redet Deuterojesaja von einem König, und der Knecht Jahwes, der eine so grosse Rolle spielt, ist das gegenwärtige Volk, und es wird viel mehr ein Mittel zur Durchführung des Heils durch das, was es erfährt, als durch das, was es selber dabei thut. Jahwe führt mit demselben seinen Willen aus und macht es zu einem Propheten der ganzen Welt durch die wunderbaren Schicksale, die er es erleben lässt. Gottes Macht bringt es dazu, dass das Volk, an dem für die oberflächliche Betrachtung sich nur Gottes Strafe vollzieht, seine ideale Mission doch erfüllt.

Von einem Messias ist bei den Propheten bis auf Deuterojesaja keine Rede. Jahwe konnte noch selber eingreifen und stand den Ereignissen nicht fern, dass an seiner Stelle ein Anderer unter den Menschen erscheinen müsste. Zwar finden sich in dem gegenwärtigen Buche Jesaja solche Weissagungen auf einen Retter aus Davids Stamm (Jes. 9, 1—6 und 11, 1—9), und in gleicher Weise redet eine Stelle im Buche Micha (5, 1) von dem Ruhme Bethlehems, weil dort der künftige Herrscher seinen Ausgang nehmen, also auch aus davidischem Geschlechte hervorgehen soll. Aber diese Stellen gehören nicht zum Eigentum der Propheten, deren Namen die Schriften tragen (vgl. oben S. 137). Es wäre in der That seltsam, wenn diese Stellen alt wären, dass Jeremia und Deuterojesaja, die doch sonst Jesaja wohl kennen, hiervon nichts wüssten. Dazu kommt, dass auch Hesekiel in dem Bilde der Zukunft, das er entwirft, und von dem später erst die Rede sein kann, eine solche hervorragende menschliche Gestalt nicht kennt, und dass in allen zusammenfassenden Darstellungen der Verheissungen, welche kurz vor dem Exil oder während desselben abgefasst wurden (Deut. 28 und Lev. 26), der Messias auch nicht mit einer Silbe erwähnt wird. Noch auffallender ist es, dass Haggai und Sacharja (1—8) kurz nach

dem Exil wohl den Davididen Serubbabel als den künftigen König begrüssen (Hag. 2, 23; Sach. 6, 9—15; s. dazu meinen Commentar), aber von früheren Weissagungen auf eine besondere Person als den Helfer der Zukunft keine Spur verraten lassen. Und doch hätte namentlich Sacharja dazu Anlass genug gehabt, besonders wo er (cap. 7 und 8) die alten Verheissungen in einem Compendium zusammenfasst. Das fällt umsomehr ins Gewicht, als er nach 8, 20 ff. die jetzt bei Micha 4, 1—5 und Jesaja 2, 1—4 befindlichen Worte zu kennen scheint, welche in der Weise Deuterojesajas die Erhabenheit und die universelle Bedeutung Zions hervorheben. Von den Verheissungen eines künftigen Herrschers, an dem das Heil hänge, ist somit keine den Propheten von Amos bis Deuterojesaja zuzuschreiben; für sie war Jahwe einzig und allein der Helfer (Jes. 45, 22 ff.)[1].

[1] Zur weiteren Begründung der Ansicht, dass Jes. 9, 1—6 und 11, 1—9, wie Micha 5, 1 einer späteren Zeit angehören, mag noch Folgendes erwähnt werden: 1. Die Stellen in Jesaja stehen ausser jedem Zusammenhang mit den sie umgebenden Stücken, und Micha 5, 1 gehört einem Abschnitte an, der überhaupt später als das 8. Jahrhundert ist. 2. Alle drei Stellen setzen voraus, dass die davidische Familie nicht mehr regiert. Jes. 9, 5 hebt hervor, dass der König, der erst noch geboren werden soll, wirklich die Herrschaft erhalte; nach Jes. 11, 1 ist vom Davidsstamm nur noch ein Stumpf sammt den Wurzeln vorhanden (גזע und שרשים); die davidische Dynastie ist somit untergegangen. Nach dem Verfasser von Micha 5, 1 liegen aber die Tage Davids in der Urzeit und soll wie damals wieder ein Herrscher aus Bethlehem hervorgehen; danach scheint doch kein Davidide mehr auf dem Thron zu sitzen. 3. Jes. 9 und 11 enthalten sprachliche Eigentümlichkeiten, für die man erst in späteren Schriftstücken oder gar erst im Aramäischen Parallelen findet (z. B. הרה, חטר). Vgl. Hackmann, a. a. O. S. 125—156 und Marti Commentar zu Jesaja und zu Dodekapropheton.

Während aber diese Stücke Jes. 9 und 11, wie 2, 1—4 selbständige Weissagungen enthalten, die für sich allein einmal existiert haben und von einem Späteren dann der Sammlung der alten Propheten sind einverleibt worden, scheinen die Endstücke in Amos und Hosea, wie manche andere Einschübe sonst, von denen herzurühren, welche die Zusammenstellung des von den betreffenden Propheten überlieferten Materials an die Hand nahmen. Um so mehr können wir dieselben hier unbeachtet lassen, als sie dem Interesse der Zurechtlegung und Zubereitung des Textes für die Leser entsprangen. Uebrigens enthalten Amos 9, 8 ff. Hos. 14, 2 ff. nichts von einem Messias, und das Eigentümliche, was diese Stellen bieten, beruht lediglich darauf, dass die Diaskeuasten versuchten, die allgemeine Erwartung des kommenden Heils in eine Form zu bringen, die irgendwie den Gedanken des Propheten, welchem diese Stücke angefügt sind, als Ergänzung resp. Correctur entspreche und angemessen sei.

§ 42.

Die Hoffnung des Einzelnen.

Die Propheten haben das Volk als ein Ganzes im Auge. Der Wert des Individuums für die Religion ist erst Jeremia aufgegangen; aber auch er kann diese neue Ordnung erst für die Zukunft verheissen, wenn das Gericht über das ganze Volk ergangen ist und Jahwe das Heil durch die Umwandlung der Gesinnung der Individuen zu Stande gebracht hat. In diesem Zusammenhange redet er auch davon, dass dann ein jeder nur um der eigenen Sünde willen sterben müsse und man nicht mehr werde sagen können: Wenn die Väter saure Trauben essen, zieht es den Kindern die Zähne zusammen (Jer. 31, 29 ff.). Jeremia hatte demnach eine Empfindung davon, dass es etwas der Gerechtigkeit nicht Entsprechendes an sich habe, wenn einer um fremder Schuld willen leiden müsse. Aber wie im Deuteronomium neben einander die nachdrückliche Forderung, dass jeder nur für die eigene Schuld zu bestrafen sei (Deut. 24, 16), und die Ansicht, dass die Kinder noch für die Sünden der Väter zu büssen haben (Deut. 5, 9), einhergehen, konnte auch er für die Gegenwart die Ansicht vertreten, dass der Einzelne unter dem Bann der Vergangenheit stehe (15, 4). Uebrigens musste es ihm nicht so schwer fallen, diese Anschauung festzuhalten, weil das, was das Volk selber als eine Besserung ansah, ihm in Wirklichkeit als eine Verschlimmerung erschien und er in der ganzen Art seiner Zeitgenossen und ihrer Väter nichts von der rechten Gottesverehrung erkannte, welche er fordern musste. Die gegenwärtige Generation ist noch schlimmer als die frühere (7, 26), treibt es in der väterlichen Weise weiter (11, 10); in ganz Jerusalem findet man nicht einen Einzigen, der das Recht übt und die Treue nicht bricht (5, 1 ff.).

Der Einzelne kam auch bei den Propheten, wie in der Volksreligion, nur als Glied des Volkes in Betracht. Eine individuelle Vergeltung kannten sie nicht; der Einzelne war in die Schicksale des Volkes verflochten, hatte mitzutragen an dessen Strafen, wie er Teil hatte an dessen Glück. Dass aber die Sünde des Einzelnen Strafe verdiene und auch erfahre, haben sie nicht in Abrede gestellt, sondern vielmehr gerade gezeigt, wie solche Sünden zum Verderben des Ganzen ausschlagen. Aber es war ihnen überhaupt nicht darum zu thun, über das Ergehen des Einzelnen Theorien aufzustellen,

weil ihnen der Wert des Einzelnen gegenüber dem Bestande des ganzen Volkes nicht schwer wiegen konnte und die Bedeutung des Individuums für die Religion noch nicht im Vordergrund stand. So hatte der Einzelne von der Religion auch nicht die Gewährleistung seiner Existenz zu hoffen. Der Tod ist das unvermeidliche Ziel des irdischen Daseins und zwar ist er das nicht erst in Folge und als Strafe der Sünde (vgl. Jes. 40, 6 ff.). Es ist des Menschen Wesen von Anfang an. Auch Gen. 2, 17 vgl. mit 3, 16 ff. lehrt nicht, dass es die Anschauung der Hebräer gewesen wäre, der Mensch sei durch die Sünde seiner Unsterblichkeit verlustig gegangen; die Todesstrafe «sobald du von dem Baume issest, musst du sterben» (2, 17) ist ohne diesen Hintergrund für gewöhnliche Sterbliche hart genug.

Wie aber die Hebräer den Menschen nicht für von Natur unsterblich ansehen, so ist es auch bei der ganzen Art des prophetischen Glaubens, der der Durchführung des Heiles auf Erden durch Jahwe gewiss ist, ganz verständlich, dass sie von einem ewigen Leben der Einzelnen nicht reden und dass ihnen diese Hoffnung nicht erwächst. Sie haben im Gegenteil mit ihrem alleinigen Glauben an Jahwe, der überall Macht hat, dazu helfen müssen, dass der alte Glaube an ein Fortleben, jedenfalls an ein Machthaben der Geister der Abgeschiedenen seine Bedeutung verlor. Neben Jahwe konnten keine andern göttlichen Wesen bestehen, und die Religion der Propheten musste sich ablehnend verhalten gegen jede Verehrung der Toten. Haben wir auch in dieser Hinsicht keine sicheren Stellen bei den Propheten (noch Jeremia 31, 15 hört Rahel in ihrem Grabe zu Rama den Verlust ihrer Söhne beweinen), so ist doch das deuteronomische Gesetz ein unverdächtiger Zeuge für die prophetische Opposition, wenn es jede Totenbeschwörung und Totenbefragung verbietet (18, 11 vgl. ebenso im Heiligkeitsgesetz Lev. 19, 31), und wenn es sowohl die auf alten Cult zurückgehenden Trauergebräuche der Anbringung von Einschnitten in der Haut und von Glatzen auf dem Haupt (14, 1 f. vgl. Lev. 19, 27 f.), als auch die eigentlichen Totenopfer (26, 14) untersagt.

Gleichwohl werden die Propheten die Ansicht des Volkes soweit geteilt haben, dass eine gewisse Fortdauer der Individuen an einem besonderen Orte nicht zu leugnen sei. Aber diese Fortdauer ist nur ein Scheinleben, dem in Wirklichkeit alles mangelt, was des Erdenlebens Freude ausmacht. Darum entbietet Jahwe Tod und Scheol

mit ihren Plagen und Seuchen, wenn alles Erbarmen bei ihm verschwunden ist, zur Vernichtung des Volkes (Hos. 13, 14 vgl. Jes. 5, 14). Die Einzelnen dauern nur fort als Schemen, Schatten, רְפָאִים «die Kraftlosen, die Schlaffen»[1] genannt (Jes. 14, 9), und diese denkt man sich versammelt an einem tief unter der Erde gelegenen Orte, שְׁאוֹל genannt (vgl. ᾅδης; Am. 9, 2; Jes. 7, 11; 14, 15; Deut. 32, 22). Die Etymologie dieses Wortes ist ungewiss. Man hat es abgeleitet von שאל «begehren», und danach hiesse das Totenreich das unersättliche, das alle einfordert und verschlingt, wozu Stellen wie Jes. 5, 14; Hab. 2, 5; Prov. 1, 12; 27, 20; 30, 16 wohl stimmen würden. Indes ist es nicht wahrscheinlich, dass ein poetisches Prädicat den Namen veranlasst hätte. Aber auch die anderen hebräischen Ableitungen sind nicht viel besser, ob man das Wort mit שעל (vgl. מִשְׁעוֹל Hohlweg und שֹׁעַל hohle Hand) in Verbindung bringt, so dass die eigentliche Bedeutung Höhle wäre, oder, was eher richtig sein könnte, ob man an eine Wurzel שׁל «schlaff sein, gesenkt sein, klaffen» gedacht und so die Bedeutung Senkung, Tiefe, Kluft gewonnen hat. Viel eher ist שְׁאוֹל, das im Hebräischen keine Flexion hat, ein Fremdwort, so dass an eine hebräische Etymologie gar nicht zu denken ist. Doch sind die Ableitungen der Assyriologen keineswegs sicher, so leicht es möglich ist, dass in Scheol die Hebraisierung eines assyrischen Wortes vorliegt. Dies gilt auch von den neuesten Vermutungen, von der von Zimmern (KAT³ 636), dass assyr. *šil(l)ân* = «Westgegend», Gegend des Sonnenuntergangs, zu vergleichen sei, da auch nach Hen. 22, 1 Scheol im Westen liegt, wie von der von Jensen, dass Scheol zu assyr. *šîlu* = «eine Art Gemach oder Raum» gehöre (vgl. auch Beer Der biblische Hades 1902, S. 15). Wichtiger ist es, die Anschauung zu kennen, welche mit dem Namen Scheol verbun-

[1] Das scheint doch die Vorstellung zu sein, die man mit dem Worte רְפָאִים verband, indem man an eine Ableitung von רָפָה «schlaff sein» dachte. Ob dies der ursprüngliche Sinn ist, bleibt aber fraglich; auch ist es schwerlich sicher zu entscheiden, ob die früheren Bewohner des Landes, die Rephaim, den nach ihnen in Scheol hinabsteigenden Totengeistern den Namen gegeben haben (s. S. 133) oder umgekehrt. Erwähnenswert ist es, dass diese Bezeichnung auch bei den Phöniziern vorkommt, aber dort der Aristokratie im Totenreiche vorbehalten gewesen zu sein scheint. Vgl. Lods, a. a. O. I, S. 213 f.

den wurde. Die Bilder, welche zur Schilderung Scheols dienen, wie z. B. Gewürm (Jes. 14, 11), sind dem Grabe entlehnt, und bisweilen heisst Scheol auch בּוֹר, Grube, wie das Grab (Jes. 14, 15; Hes. 32, 23). Nichtsdestoweniger darf Scheol nicht mit dem Grabe identifiziert werden, da sie der gemeinsame Aufenthaltsort aller Toten ist. Man vergleiche die poetische Schilderung der Ankunft des babylonischen Königs in Scheol und des Empfanges, den ihm die Schatten dort bereiten, in Jes. 14, einem Stücke, das etwa mit Deuterojesaja gleichzeitig sein kann, sowie auch die Darstellung, welche Hes. 32, 17—32 von Scheol mit ihren verschiedenen Abteilungen für die einzelnen Völker als dem Versammlungsort aller Toten entwirft.

Weitere Beschreibungen Scheols finden sich bei den Propheten nicht; Scheol hatte in der Religion der Propheten keine Bedeutung. Sie empfanden den Tod des Einzelnen und sein Hinabsteigen in die Unterwelt nach dem Ende des Lebens nicht als ein Hindernis ihres Glaubens an den Gott des Heils, und darum erwachte in ihnen auch kein Bedürfnis, die Anschauung von Scheol irgendwie mit ihrem Glauben in Beziehung zu setzen. Der Einzelne hatte somit für die Zeit nach dem Tode keine Hoffnung, und für das Leben hing sein Heil auf das engste mit dem Ergehen des Volkes zusammen. Das musste einerseits das Gefühl der Zusammengehörigkeit in bedeutendem Masse stärken, andererseits aber ist es ein mächtiges Zeugnis für die Lebendigkeit und Festigkeit des prophetischen Glaubens, dass er unerschütterlich von dem Gott, der Gedanken zum Heile hat, überzeugt bleibt, auch wo er für den Einzelnen eine hoffnungsreiche Zukunft nicht kennt als in der Zugehörigkeit zu dem Volke, mit dem Jahwe sein Heil verwirklichen will. Wie Jahwe allein die Hoffnung der ersten Propheten war, als sie dem israelitischen Gemeinwesen den Untergang in sichere Aussicht stellen mussten, so ist Jahwe einzig und allein und die Verwirklichung seines Heiles ihre Hoffnung geblieben, wenn sie an das Ergehen des Einzelnen dachten.

Fünfter Abschnitt.

Die Religion des Nomismus.

§ 43.

Einleitung und Quellen.

Noch ehe die prophetische Religion Israels ihre höchste Darstellung und Vollendung in Jeremia und Deuterojesaja gefunden hatte, ist in Israel der Grund zu einer neuen Stufe gelegt worden, die sich sowohl von der volkstümlichen, als auch von der prophetischen Religion deutlich unterscheidet, soviel sie auch von beiden in sich aufgenommen hat. Das zeitweilige Nebeneinanderbestehen dieser beiden Stufen hat für uns die wertvolle Folge gehabt, dass wir das prophetische Urteil über die neue Phase nicht nur erschliessen müssen, sondern noch aus dem Munde Jeremias selber vernehmen können. Es lautet, wie wir gesehen haben (§ 37), verwerfend. Die neue Phase, welche im Deuteronomium sich ankündigte, erschien dem Propheten Jeremia als ein Hindernis der rechten Gotteserkenntnis und Gottesverehrung und darum nicht als ein Fortschritt, der der Erfüllung des prophetischen Ideals näher führte. Gleichwohl hat diese neue Phase bald den Prophetismus ganz abgelöst und ihre Herrschaft von da an im Judentum immer zu behaupten gewusst; denn die Aufnahme und Vollendung der prophetischen Religion durch Jesus von Nazaret hat nur eine Abzweigung zu Stande gebracht, und sobald auch dieselbe, nicht bloss an innerer Bedeutung, das Judentum weit überragte, hat sie das Judentum selber an dem Festhalten der mit dem Deuteronomium betretenen Bahn nicht gehindert, noch in dem Fortschreiten auf derselben stille gestellt.

Der Mittelpunkt, um den sich alles dreht, ist in der neuen Phase der Religion das Gesetz; aber die Formen des Gesetzes waren zu eng, um den ganzen Strom der Entwicklung in sich aufzunehmen und zu umfassen. Auch waren doch die Anregungen, welche von den Propheten ausgegangen waren, zu stark, um sich

nicht immer noch geltend zu machen, wenn ihre Wirkung auch in einer anderen Gestalt sich zeigte, als früher. Ebenso konnte das religiöse Gefühl des Einzelnen sich nicht immer mit den neuen Formen einverstanden erklären, sondern musste in freier Weise seine eigenen Wege gehen. Es kann uns daher nicht wundern, dass neben der gesetzlichen Hauptströmung verschiedene Nebenströmungen sich finden und die neue Phase nicht von so einheitlichem Charakter ist, wie die prophetische Religion Dazu half vor allem noch mit, dass man am Anfang noch der Absicht bewusst blieb, welche zu der Aufstellung des Gesetzes geführt hatte, und dass daher der Besitz des Gesetzes noch nicht alles selbständige religiöse Leben darniederhielt oder jede freie Regung und Bewegung vollständig unmöglich machte. Lange Zeit hat in der That diese gute Nachwirkung sich erhalten. Das Gesetz sollte die Forderungen, welche Jahwe durch die Propheten stellte, zusammenfassen, das Wort Gottes, das die Propheten mündlich verkündeten, schriftlich aufzeichnen. Dieses prophetische Ferment erwies sich doch so nachhaltig, wie es am Anfang vor einer zu genauen Specialisierung bewahrt hat, dass nicht alsobald die erste schriftliche Aufzeichnung der Thora als der genügende und abschliessende Ausdruck für alle Forderungen Jahwes gelten konnte. Erst nach und nach vergass man den Ursprung des Gesetzes und verdrängte die Thora die Autorität der Propheten, sodass für die spätere Auffassung das ursprüngliche Verhältnis sich umkehrte. Das Gesetz galt dann als das Primäre und Autoritative und in den Propheten sah man, wie in den übrigen Schriften, nur die Anwendung und die Auslegung der Thora.

Die Herrschaft des Gesetzes bedeutet daher nicht von vornherein die Herrschaft des Buchstabens oder der Schrift, wenn schon die letztere nur als eine Consequenz und eine Verschärfung der ersteren erscheint. Der Unterschied zwischen beiden ist immerhin so gross, dass es gestattet ist, die Periode, in welcher das Gesetz noch nicht zur «Schrift» oder zum «Buchstaben» geworden ist, von der Folgezeit abzugrenzen, die zwar keinen Bruch mit der Vergangenheit, aber auch keine neue Stufe der Religion, sondern nur einen wichtigen weiteren Schritt in der Verfolgung der mit der deuteronomischen Reform betretenen Bahn und eine neue Auffassung des Gesetzes mit sich bringt. Die Grenze der Religion des Gesetzes ist somit da zu ziehen, wo die Gesetzesgelehrten zu «Schriftgelehrten» werden, wo man einer heiligen Schrift gegenübersteht, die als voll-

kommene und unverbesserliche Richtschnur für das religiöse Leben und als endgiltiger Ausdruck des göttlichen Willens gilt. Demnach reicht die Periode der Religion des Gesetzes im engern Sinn bis über die Anfänge der griechischen Herrschaft hinaus, also bis tief ins dritte Jahrhundert vor Christus hinein, weil erst in diesem die Thora abgeschlossen wurde und die Bedeutung einer heiligen Schrift erhielt.

Das eben zur allgemeinen Charakteristik der Periode Gesagte wird die folgende Darstellung näher darlegen müssen; das wird am besten geschehen können, wenn eine Uebersicht über die religionsgeschichtliche Entwicklung in dieser Periode vorausgeschickt wird und dann die religiösen Anschauungen der Periode dargestellt werden. Dabei kommt zuerst der Gottesdienst in Betracht, weil er in dieser Periode das Hauptinteresse in Anspruch nahm; in zweiter Linie sind die Anschauungen über Gott zu behandeln, und schliesslich ist darauf zu achten, welche Stellung die freie individuelle Frömmigkeit der neuen Lehre gegenüber einnahm.

Die Quellen, aus denen die Darstellung zu schöpfen hat, fliessen lange nicht so spärlich, wie man lange anzunehmen gewohnt war; aber vielfach ist denselben noch nicht ein genau bestimmter Zeitpunkt angewiesen, wenn es auch zweifellos sicher ist, dass sie unserer Periode angehören. Vor allem kommen hier die Schriften in Betracht, welche entweder nur Gesetze sind oder doch solche enthalten, nämlich das Deuteronomium (aus dem Jahre 621 v. Chr., vgl. oben S. 62), Hesekiel, das Heiligkeitsgesetz (vgl. oben S. 62) und der Priestercodex (vgl. oben S. 62 f.). Ferner gehören dieser Periode an die deuteronomistischen Stücke in den sog. *prophetæ priores*, die Chronik, Esra und Nehemia. Für die Erkenntnis der theologischen Anschauungen sind besonders wichtig die jüngsten Propheten Haggai und Sacharja Cap. 1—8 gegen Ende des 6., Maleachi und Trito-Jesaja Cap. 56—66 aus dem 5. Jahrhundert, dann Jona, Joel, Deutero-Sacharja 9—14 und Jesaja 24—27, die beiden letzteren wohl erst aus dem 2. Jahrh., die aber wegen der engen Verwandtschaft des ersten mit Joel und des zweiten mit Deutero- und Tritojesaja am besten noch hier behandelt werden; ferner die beiden Salomo zugeschriebenen Bücher der Proverbien und Kohelet, ersteres aus der persischen, ja zum Teil aus der griechischen, letzteres ganz aus der griechischen Zeit, endlich

das Buch Jesus Sirachs aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts. Von hohem Werte für das Verständnis der Frömmigkeit sind das Buch Hiob, das zwischen Sacharja und Chronik, also zwischen 500 und 300, entstanden sein muss, und das Psalmbuch, welches zwar noch nicht in unserer Periode abgeschlossen ist, aber Liedersammlungen enthält, die vor dem Abschluss des Ganzen vorhanden waren.

A. Uebersicht über die religionsgeschichtliche Entwicklung im Nomismus.

§ 44.

Die deuteronomische Reform.

Das Heil, das die Propheten allein von Gott erwarteten, wollten die Leiter der deuteronomischen Reform mit eigenen Mitteln herbeiführen. Auch sie hatten die Erkenntnis von der Unhaltbarkeit der gegenwärtigen Verhältnisse und trugen Verlangen nach demselben Ziel; aber der Weg, auf den diese Erkenntnis sie führte und auf dem sie das Ziel erreichen wollten, war ein ganz anderer. Eine Reform der Sitten und Gebräuche sollte helfen, wo eine Umwandlung der Herzen, der Gesinnung, notthat. Die Führer der Bewegung waren sich keiner Opposition gegen die Propheten, deren Forderungen sie ja beipflichteten, bewusst; aber es fehlte ihnen an der rechten Einsicht in die Tiefe der prophetischen Auffassung und in die geringe Tragweite ihrer Reformen für die wirkliche Besserung der Menschen.

Der Versuch wurde mit der besten Absicht im Jahre 621 vor Christus gemacht, als der Oberpriester Hilkia dem König Josia das im Tempel «gefundene» Gesetzbuch überreichte und die staatliche Gewalt zu der Durchführung der in demselben geforderten Reformen ihre Hilfe lieh. Das neue Gesetz hatte die Absicht, solche Ordnungen einzuführen, die den prophetischen Forderungen entsprächen, aber so sehr es sich gegen die volkstümliche Auffassung richtete, mit Institutionen und äusseren Aenderungen konnte es lange nicht dem Ideal der Propheten entsprechen. Es kam doch nichts Andres dabei heraus, als ein Compromiss, der schliesslich nur dazu verhalf, dass

der von dem Volke als die wahre Gottesverehrung angesehene Cultus, wenn auch in gereinigter Gestalt, vor dem verdienten Untergang bewahrt und dagegen die prophetische Auffassung, welche in der Erfüllung der sittlichen Forderungen die rechte Ehrfurcht vor Jahwe sah, in den Hintergrund gedrängt wurde. Das Deuteronomium hat doch, so vielfach es im Einzelnen am Cultus änderte, die Volksreligion durch das Exil hindurch gerettet und ins Judentum eingeführt; denn es hat wohl die prophetische Erkenntnis Jahwes als des einzigen Gottes, der seine Macht mit keinem andern teile und auch nicht in einzelne Gottheiten zerfalle, mit allem Nachdruck hervorgehoben (Deut. 6, 4) und ebenso der prophetischen Forderung zugestimmt, dass Israel in seinem ganzen Wesen sich als Jahwe geweihtes Volk darstellen müsse (Deut. 14, 1. 2). Aber, wenn schon nebenbei die sittlichen Forderungen wiederholt und ausgebildet werden, diese Ueberzeugung wird zur blossen Umgestaltung des Cultus verwertet, um eine solche cultische Verehrung zu besitzen, die die schlimmsten Widersprüche gegen die prophetische Erkenntnis vermeidet.

Weil Jahwe der einzige Gott ist, so soll es nur eine einzige Cultusstätte geben. Alle übrigen Heiligtümer in Jerusalem und auf den Höhen des Landes sollen fallen; der jerusalemische Tempel sollte der einzige Ort des Gottesdienstes sein, während die Provinz von nun an ohne eigentlichen Cultus blieb. Wollte man ein Tier schlachten, so durfte das geschehen, wo man wollte; aber einen cultischen Charakter besass ein solches Schlachtfest nicht mehr. Der Genuss des Fleisches von Rindern und Schmalvieh stand jetzt auf der gleichen Stufe mit dem Essen des Wildprets (Dt. 14, 4. 5 vgl. S. 119). Um nicht ohne jeden Cultus dahinzuleben, hatte man regelmässig dreimal im Jahr nach Jerusalem eine Wallfahrt zu unternehmen, wo man nun auch alle seine ordnungsgemässen Gaben, wie den Zehnten, und seine freiwilligen Opfer darbringt. An Stelle der Asylstätte, welche die Heiligtümer im Lande bis dahin boten, sollten drei Freistätte im Lande bezeichnet werden (Deut. 19, 1 ff.). An der einzigen Cultusstätte kann aber nun nicht mehr jeder nach Belieben opfern, auch hierin muss Ordnung geschafft werden. Die Leviten allein haben im Namen der Leute und für dieselben die Opfer darzubringen; ein fester Priesterstand wird also gefordert. Demselben gehören die jerusalemischen Priester an, sowie die Leviten, die bisher an den Höhen des Landes fungierten

und die nun das Recht haben, nach Jerusalem zu ziehen und dort ihr Amt fortzusetzen.

Es verfuhren diese Bestimmungen der Volksreligion gegenüber recht gewaltsam. Jetzt konnte man sich nur noch im Tempel zu Jerusalem vor Jahwe freuen, d. h. dem gewöhnlichen Leben war die enge Beziehung zum Gottesdienst geraubt und das Band zwischen Leben und Religion gewissermassen zerschnitten. Jerusalem wurde die heilige Stadt und der Tempel das einzige Haus Jahwes; das Land wie das Leben bekam einen profanen Charakter, die Feste (vgl. S. 124 f.), die ihrem Ursprung nach so eng mit den Erlebnissen des gewöhnlichen Lebens zusammenhingen, erhielten eine davon unabhängige Begründung aus der Geschichte (Dt. 16), und das Volk selber zerfiel nunmehr in Priester und Laien. Das alles waren aber auch Consequenzen, welche ebenso sehr der prophetischen Religion widersprachen, und verbesserte überhaupt im Grunde die Verhältnisse nicht. Soviel das Deuteronomium sich anstrengt, die sittlichen Forderungen hervorzuheben und Rechtlichkeit und humanes Wesen zu verlangen, sosehr es auch gleich mit der Betonung der Einzigkeit Jahwes die Forderung einer ungeteilten Liebe zu Jahwe verbindet, es half alles nichts, man meinte die Liebe zu Jahwe im Cultus beweisen zu können und verlegte so das Hauptgewicht doch auf die cultischen Formen. Das bedeutete gegenüber der tiefen innerlichen Auffassung der Propheten, die eine religiöse Stimmung, welche aus innerem Antrieb hervorging, allein als ächt gelten lassen konnten (vgl. § 36 und 38), einen verderblichen Rückschritt. Die hohen geistigen Begriffe wurden vergröbert, das Sittliche wieder auf die Stufe des Cultischen herabgezogen, ja bald von dem letztern in den Hintergrund gedrängt, und statt dass das Wort Jahwes im Herzen lebte oder in lebendiger Macht durch die Propheten den Menschen nahe gebracht wurde, stand es ihnen jetzt als ein Gesetz, eine feste Thora, gegenüber. Den Cultus hatten die Propheten verworfen und als die einzige Thora das lebendige prophetische Wort anerkannt; die deuteronomische Reform verschafft dem Cultus neue Geltung und stellt das Gesetz über die Propheten.

Am deutlichsten zeigt sich diese Veränderung in folgenden Stücken. Einmal wird die Heiligkeit wieder mit cultischen Uebungen gewonnen (Deut. 14, 1 ff.); dann aber treten König und Propheten und sogar die Priester hinter der Thora zurück. Denn der König soll nicht nur, was den prophetischen Forderungen Rechnung trägt, an

äusserer Prachtentfaltung und an Luxus keinen Gefallen haben, sondern alle Tage seines Lebens die Thora, von der er sich eine Abschrift verschafft hat, vor Augen haben und in keinem Punkte von den Ordnungen derselben abweichen (Dt. 17, 14—20). Zwar soll es dem Volke nach dem Deuteronomium nie an einem Propheten fehlen, auf dessen Worte zu hören ist; aber die Zweifel darüber, ob ein Prophet auch wirklich von Gott gesandt sei, sind erst dann gänzlich gehoben, wenn seine Weissagung eintrifft. Dann aber konnte es zumeist nur noch eine theoretische Bedeutung haben, über den Propheten zur Gewissheit gelangt zu sein, und jede praktisch eingreifende Thätigkeit der Propheten war mit dieser Theorie lahmgelegt. Die Propheten, welche die lebendige Verbindung zwischen Jahwe und dem Volke darstellten, waren unmöglich; die geschriebene Thora ersetzte sie (Dt. 18, 15—22). Man sollte nun denken, dass doch die Priester am Ende als die ursprünglichen Thora-erteiler ihr Ansehen neben der Thora hätten behaupten oder bekommen sollen. In der That haben sie am meisten durch die deuteronomische Reform gewonnen, aber doch nicht wieder so, dass sie über dieselbe gestellt worden wären. Die Thora war auch ihnen übergeordnet, aber als diejenigen, die nach dieser alles beherrschenden Thora den wieder für so wichtig gehaltenen Cultus übten und jetzt Auskunft über dieselbe erteilten und nach derselben entschieden, hatten sie den ersten Rang nach der Thora erhalten.

Die mehr oder weniger gelehrte Art dieser Reform lässt sich nicht verkennen. Man wollte eine genaue Umschreibung der rechten Gottesverehrung liefern, eine feste Norm aufstellen, an die man sich als an den sicheren Ausdruck des Willens Gottes zu allen Zeiten halten könne. Dazu nahm man die leitenden Ideen von den Propheten in der richtigen Ueberzeugung, dass sie am besten den Willen Gottes kannten, und stellte so ein Dokument her, das unbedingte Geltung beanspruchen konnte. Dies Dokument hätte aber ohne die staatliche Gewalt keine Wirkung ausgeübt, als es zum Vorschein kam, und erst das Exil hat dazu verholfen, dass es den Grund zu einer Religionsauffassung gelegt hat, die heute noch nicht überwunden ist und nicht nur im Judentum und Islam herrscht, sondern auch stark ins Christentum eingedrungen ist.

§ 45.

Das Exil: Hesekiel und das Heiligkeitsgesetz.

Es ist nicht zu verwundern, dass die alte Volksreligion, sobald Josia, der mächtige Förderer der deuteronomischen Reform, ins Grab sank, wieder aufwachte, und dass die gewaltsame Centralisation des Gottesdienstes nach Jerusalem nicht aufrecht erhalten blieb, als die Könige zu Jerusalem für dieselbe nicht mehr eintraten. Die alten Heiligtümer erhoben sich wieder im Lande und auf allen Strassen und Plätzen Jerusalems erstanden wieder Altäre (Jer. 11, 13; vgl. 2, 28). Aber es kam dem deuteronomischen Gesetze in dem Exil eine unerwartete Hilfe. Einmal brachte nämlich das Exil die Loslösung der Religion von den alltäglichen Anlässen des Lebens und den verschiedenen Heiligtümern in der Heimat zu Stande. Die Entfernung in ein fremdes Land zerschnitt in gründlichster Weise alle die natürlichen Bande, welche die Volksreligion mit dem heimatlichen Boden verknüpfte, und schaffte so der überlegten Ausgestaltung der Religion, wie sie das Deuteronomium begann, freien Spielraum. Dann aber hatten sich durch den Untergang des judäischen Staates die Worte der Propheten erfüllt, und damit waren auch die prophetischen Forderungen, die man nicht gehalten hatte, als die wahren legitimiert. Als die Zusammenfassung derselben aber gab sich das deuteronomische Gesetz, es hatte ja die düsteren Weissagungen der Propheten durch den Versuch, den prophetischen Forderungen zur Einführung zu verhelfen, von Juda abzuwenden gestrebt. So gelangte die deuteronomische Bewegung zu einem hohen Ansehen. Nicht nur die jüngste Vergangenheit, sondern die ganze Geschichte des Volkes, besonders das Verhalten der Könige vom Bau des Tempels in Jerusalem unter Salomo an, wurde darnach beurteilt, wie die exilische Bearbeitung der älteren Geschichtsbücher zeigt. Das Unglück der Vergangenheit wurde als eine Folge des Ungehorsams gegen die Forderungen dieses Gesetzes gefasst und jedes Glück als eine Folge des Gehorsams erklärt. Auf diese Weise bildete sich eine feste Vergeltungstheorie aus. Für die Zukunft aber musste man daher um so mehr eine Erfüllung des Gesetzes

verlangen und wo möglich noch viel genauer den Willen Gottes feststellen. Das Werk, das Gesetz niederzuschreiben, welches nur wegen des Ungehorsams des Volkes nicht die heilvollen in Aussicht gestellten Früchte hatte bringen können, erschien eben doch als der Weg zum Heil, und die jetzt um so vieles erleichterte Durchführung sollte nicht aufgegeben werden. Hesekiel und Heiligkeitsgesetz zeigen, wie das Exil diese Richtung begünstigte.

Hesekiel, der wahrscheinlich selbst noch am Tempel zu Jerusalem Priester gewesen war und jetzt unter den Exulanten am Flusse Kebar weilte, ist der rechte Prophet des Gesetzes und der echte Repräsentant des deuteronomischen Geistes. Zwar behandeln seine Reden vielfach denselben Gegenstand wie diejenigen seiner Vorgänger. Mit dem gleichen Ernste, wie sie, fordert er von dem Volke treuen Gehorsam gegen Jahwe, keiner hält seinen Zeitgenossen «dem Geschlecht der Widerspenstigkeit» den Abfall von Gott strenger vor und malt in schwärzeren Farben die unter ihnen im Schwange gehenden Greuel des Heidentums, ihren schnöden Undank bei noch so oft wiederholten Gnadenerweisungen (vgl. Cap. 16) und ihre Verstocktheit bei allen noch so schweren Züchtigungen. Mit der gleichen Festigkeit, wie seine Vorgänger, hält er die Zuversicht aufrecht, dass Jahwe das Heil verwirkliche. Muss er auch an der Gegenwart des unbussfertigen Volkes verzweifeln, sein Glaube an die Herstellung eines neuen Volkes wird nicht wankend. Er sieht im Geiste das vernichtete und gedemütigte Israel zu neuem Leben auferweckt, einem Leben des Glückes und Heiles im fruchtbaren Heimatlande und unter der neuerstandenen davidischen Dynastie.

In allen diesen Stücken ist er den früheren Propheten ähnlich; aber die Höhe derselben hält er dabei nicht ein, er ist auf das Niveau des Prophetentums herabgestiegen, welches in der deuteronomischen Reform und auf gesetzlichem Wege das Heil erstrebte. Das tritt schon da zu Tage, wo er besondere Rügen und Mahnungen erteilt; denn er betont auch die rituellen Pflichten, von denen keiner seiner Vorgänger gesprochen hatte, ja er stellt selbst neue Forderungen, die vor dem Exile unbekannt waren. So stimmt er einerseits ganz mit der deuteronomistischen Betrachtungsweise überein, die allen Cult an den Höhenheiligtümern des Landes als Götzendienst und Abfall von Jahwe beurteilt,

andrerseits fordert er auch eine nicht blos monatliche, sondern wöchentliche Sabbatfeier, die durch das ganze Jahr, nicht nur durch die Hauptarbeitszeit (s. S. 123) hindurch geht. Die deuteronomische Reform hat das « Heer des Himmels » den Völkern als Cultobjekt zugewiesen (vgl. S. 159) und damit gewiss auch die altisraelitischen Gebräuche der Neumond- und Vollmondfeier bei Seite geschoben. Hesekiel, der so gerne construiert, konnte daher in Anlehnung an den siebentägigen Ruhetag in der strengen Arbeitszeit und an die Deutung von שַׁבָּת als Ruhe es als Forderung Jahwes hinstellen, dass der siebente Tag überhaupt als Jahwetag, als Sabbat des Herrn ausgesondert werde[1]! So kommt es, dass bei ihm die strenge Sabbatfeier (20, 12; 22, 8; 23, 38) neben der Enthaltung von Blutgenuss, Gefallenem und Zerrissenem (4, 14; 18, 6. 15 [lies על־הדם statt על־ההרים]; 33, 25; 44, 31), von unreinen Speisen (22, 26; 44, 23) eine besondere Wichtigkeit hat: durch Uebertretung in diesen Stücken wird Gottes Heiligtum entweiht, so gut wie durch Uebertretung des Sittengebotes (5, 11; 23, 38; 28, 18). Die auf das Rituelle gerichtete Tendenz des Propheten tritt besonders in den neun letzten Capiteln (40—48) seines Buches ins helle Licht. Sie handeln von der künftigen Theokratie, aber im Unterschied von den früheren Schilderungen ist nicht von ihren sittlichen Bedingungen, ihrem inneren Wesen, ihrem geistigen Elemente die Rede, sondern zumeist von der materiellen Ordnung, von Cultus und Verfassung. Ebenso zeigt sich nirgends so deutlich wie in diesen Kapiteln, dass die ganze Bewegung auf Reflexion und nicht auf unmittelbarem Verständnis des Willens Gottes beruht; denn überall tritt das Gemachte, der Zuschnitt hervor, wie dies schon in der deuteronomischen Reform sich geltend gemacht hatte. Wohl wiederholt Hesekiel die jeremianische Verheissung, dass Gott den Israeliten nach der Rückkehr in die Heimat einen anderen Sinn geben und einen neuen Geist in ihr Inneres legen werde, dass er das steinerne Herz aus ihrer Brust entfernen und ihnen ein Herz von Fleisch geben werde, damit sie als sein Volk in seinen Satzungen wandeln und seine Gebräuche innehalten (11, 17 ff. und 36, 24 ff.). Aber schon die Form, in der er in dieser Verheissung von Satzungen und Gebräuchen redet, ist

[1] Vgl. oben S. 52. 183. 194, sowie Meinhold Sabbat und Woche 1905.

charakteristisch; es liegt Hesekiel andres am Herzen. Er beschreibt zuerst in jenen Schlusscapiteln den künftigen Tempel, seine Vorhöfe, Thore, Nebengebäude, Zellen und seine innere Einrichtung, in der Darstellung an die Construction des salomonischen sich anlehnend (40—43). Jeremia hatte den Untergang des Tempels geweissagt, von einem neuen spricht er so wenig wie Deuterojesaja, wird ihm doch das Wort zugeschrieben, dass man einst nach der Rückkehr in die Heimat sich nicht mehr nach der Jahwelade sehnen werde (Jer. 3, 16). Dass es nur Ein Heiligtum und zwar in Jerusalem geben kann, steht dagegen Hesekiel von vornherein fest; das deuteronomische Gesetz von der Einheit der Opferstätte ist einfach vorausgesetzt. Weiter ausgebildet sind die nun folgenden Bestimmungen über das Tempelpersonal (44). Nicht jeder Levite, wie das Deuteronomium noch in Aussicht nahm und gestattete, soll mehr Priesterrecht haben, sondern Sadoks Geschlecht allein, d. i. die jerusalemische Priesterschaft; die übrigen Leviten erhalten wegen ihrer Teilnahme am Höhencultus untergeordnete Dienste am Tempel. Im Weiteren ist die Rede von den Verrichtungen, der Kleidung, den Reinigungsvorschriften und Einkünften der Priester. Landbesitz sollen sie, wie Leviten und König, in der Nähe des Tempels erhalten. Genau wird der Bezirk für den Tempel, die heilige Stadt, die Priesterschaft, die Leviten bestimmt, der ein schönes Quadrat inmitten des Landes ausmacht und zu dessen beiden Seiten im Osten und Westen die Domäne des Fürsten sich bis an die Grenzen des Landes ausdehnt (45). Dem Fürsten fällt als Hauptaufgabe zu, für die Opfer des Volkes zu sorgen (46). Weiter werden die Fest- und Opferfeiern geregelt (45. 46), unter welchen als Vorläufer des späteren Versöhnungstages die Feier zur Entsündigung des Tempels zu Anfang des Jahres besonders erwähnenswert ist (45, 18 f.), das nun nach dem bei den Babyloniern gebräuchlichen Kalender im Frühling beginnt. Endlich bestimmt Hesekiel die Verteilung des Landes unter die Stämme in parallelen Streifen vom Jordan bis zum Meere, mit dem Tempelgebiete so ziemlich in der Mitte, so dass sieben Stämme nördlich davon, fünf südlich zu wohnen kommen (47, 13 bis 48, 29).

Diese ganze Construction kennzeichnet die Geistesrichtung des Propheten vortrefflich. Die Religion kann nur gedeihen, wenn der äusserliche Cultus genau geregelt und nach der Regel gefeiert

wird; wenn jedermann im Staate, der eigentlich zu einer grossen gottesdienstlichen Gemeinschaft wird, König oder vielmehr, da er nicht viele königliche Aufgaben hat, Fürst, Tempeldiener und Volk, die ihm angewiesene Stellung in der zukünftigen theokratischen Ordnung fest und treu einhält und jeder Stand in dem ihm vorgeschriebenen Masse für die Cultbedürfnisse besorgt ist. Wie anders erscheint die israelitische Religion bei Deuterojesaja, der das Facit der ächten prophetischen Bewegung zieht! Bei Hesekiel herrschen Reflexion und Berechnung, bei Deuterojesaja führt der Glaube, das Vertrauen auf Jahwes Wundermacht das Regiment, und in der Geschichte offenbart sich ihm Jahwes Willen. Bei Hesekiel reicht darum das Heil auch nicht weiter, als das Gesetz und die Regel, die Heiden haben nur das Strafgericht Gottes zu erfahren und das Heil bleibt particularistisch an Israel gebunden; bei Deuterojesaja nehmen die Heiden daran teil, die wahre Religion und das Heil Jahwes reichen bis an die Enden der Erde.

Aber die deuteronomischen Geister waren die praktischeren; das niedrigere Niveau, auf dem sie sich bewegten, hat den Sieg davon getragen[1]. Hesekiel ist der «Vater des Judentums» geworden. Schon im Exil fand er gleichgesinnte Helfer. Ihrem Kreise entstammt das sog. Heiligkeitsgesetz Lev. 17—26. Es trägt diesen Namen mit Recht, weil es von der Heiligkeit Jahwes die Forderung der Heiligkeit für das Volk ableitet (19, 2). Dabei summiert es in dieser Forderung sowohl alle cultischen wie alle sittlichen Pflichten und giebt sich so deutlich als eine neue Zusammenfassung der göttlichen Gebote, wie sie das Deuteronomium versuchte; daher lässt es dieselben von Gott bereits Mose mitgeteilt sein. Von Hesekiel unterscheidet es sich darin, dass es viel mehr mit gegebenem Stoffe arbeitet und neben den Anweisungen über den Cultusort und der Aufzeichnung der Bestimmungen über die heiligen Handlungen, Personen, Gaben und Zeiten den Vorschriften sittlich-religiöser Art mehr Raum gönnt. Das Mate-

[1] Vgl. Ad. Harnack Das Wesen des Christentums 1900 S. 130: «Wer die Religion nur als Sitte und Gehorsam kennt, der schafft den Priester, um einen wesentlichen Teil der Verpflichtungen, die er fühlt, auf ihn abladen zu können; er schafft auch das Gesetz, denn ein Gesetz ist dem Halben bequemer als ein Evangelium.»

rial zu den letztern fand es im Bundesbuch und Deuteronomium, zu den rituellen Anweisungen in alten Gebräuchen, die schon vor dem Exil in Uebung gewesen sind. Das erklärt uns auch, warum wir im Heiligkeitsgesetz viel weniger eine Weiterbildung dem Inhalte nach finden; es begnügte sich mit der Zusammenstellung von Usus und Ritus, von Jus und Fas und der nachdrücklichen Erklärung, dass in der Erfüllung dieses göttlichen Gesetzes die Gottesfurcht sich zeige (19, 14; 25, 17. 36). Neu scheint allein die aus dem Sabbatjahr gezogene Consequenz der Forderung des Jobeljahres (25, 8), sowie die Einrichtung des Hohepriestertums (21, 10 ff.) zu sein; denn die Anweisungen über den Versöhnungstag (יום הכפרים) gehören trotz ihrer jetzigen Stelle (23, 23—38) dem Priestercodex an, in dem später die von Hesekiel und Heiligkeitsgesetz fortgeführte gesetzliche Bewegung ihren entscheidenden Abschluss fand.

§ 46.

Die Verhältnisse der neuen Gemeinde zu Jerusalem.

So wie Hesekiel die Restauration gewünscht und erwartet hatte, kam sie nicht zu Stande. Eher entsprach sie den Forderungen des Heiligkeitsgesetzes, obschon uns von der Durchführung des Jobeljahres im A. T. überhaupt keine Nachricht gegeben ist. Dennoch ist Hesekiels Wirkung deutlich bei der Rückkehr zu verspüren. Denn als nach der Eroberung Babels Cyrus den Exulanten die Erlaubnis zur Rückkehr in die Heimat erteilte, gehörten unter den ungefähr 40000 Israeliten (Esr. 2, 64; Neh. 7, 66), welche von der Erlaubnis Gebrauch machten, mehr als ein Zehntel zu den Priestern (Esr. 2, 36—39; Neh. 7, 39—42), während sich nur 74 Leviten unter den Zurückkehrenden befanden (Esr. 2, 40; Neh. 7, 43). Die übrigen Leviten mochten befürchten, weil ihnen der Priesterdienst versagt war, in Jerusalem in eine missliche Lage zu geraten.

Die neue Colonie hatte es übrigens mit dem Wiederaufbau des Tempels nicht so eilig. Allem nach begnügte sie sich mit dem neuen Brandopferaltar, den sie an der Stätte des alten schon vorfand (vgl. Jer. 41, 5) oder selber errichtete (Hagg. 2, 14),

und es bedurfte der ernstlichen Mahnung durch die beiden Propheten Haggai und Sacharja und der eifrigen Unterstützung durch Serubbabel, einen Enkel Jojachins, der mittlerweile Statthalter geworden war, und den Hohepriester Josua, dass endlich im Jahre 520 der Tempelbau energisch an die Hand genommen wurde und in vier Jahren und fünf Monaten (im Frühjahr 515) vollendet werden konnte (Esr. 6, 15).

Das Interesse der Propheten am Cultus zeigt die gewaltige Aenderung, welche das Exil hervorgebracht hat. Der Misswachs, der die Zurückgekehrten schädigt, ist nach Haggai die Strafe für die Vernachlässigung des Tempelbaus (1, 2 ff.); wenn sie aber dieses Werk an die Hand nehmen, so wird der Segen nicht fehlen (2, 14 ff.) und wird die Umwandlung der gegenwärtigen Weltlage erfolgen, wodurch die heidnischen Reiche auf Erden gestürzt und Jerusalem und Serubbabel von Jahwe mächtig erhöht werden (2, 6 ff. 20 ff.). Auch Sacharja sieht in dem Bau des Tempels die sichere Gewähr für die Erfüllung der alten prophetischen Weissagungen, dann wird die Ruhe der Völker ein Ende haben, weil Jahwes Zorn sie trifft, aber in Jerusalem kommt das Glück unter der Herrschaft des Davididen Serubbabel (vgl. bes. 6, 9 ff.). Die Propheten haben nicht mehr die Höhe der früheren Propheten innehalten können; um den Cultus drehen sich ihre Gedanken, und die sittlichen Forderungen, die auch sie wiederholen, sind aus ihrer Stellung verdrängt, ja bilden nicht einmal das Centrum in ihren Anschauungen und sind somit im besten Fall auf die Stufe eines Gesetzes herabgedrückt.

Trotz der Vollendung des Tempels kam das gehoffte Gottesreich doch nicht zu Stande; die Gemeinde blieb an Macht und Einfluss gering und Serubbabel ist nicht der Fürst eines glänzenden Reiches geworden. Das hatte schwere Folgen in Jerusalem. Einmal regte sich wieder der von alters her den Israeliten anhaftende Hang nach Gewinn und eigenem Vorteil. Man hielt nicht auf Treue in Handel und Wandel und kümmerte sich so wenig um die sittlichen Gebote, wie man anfing, die cultischen gering zu achten. Selbst die Priester verrichteten nur mit Widerwillen ihren Dienst, aller Ernst und alle Treue auch in dieser Hinsicht waren verschwunden, wenn man am Ende auch äusserlich den Cultus noch aufrecht erhielt. Diese Verweltlichung führte weiter dazu, dass man seinen Besitz durch Eheschliessungen mit

den reichen Familien der heidnischen Nachbarschaft zu sichern und zu steigern suchte, welche gerne auf die jerusalemischen Angelegenheiten Einfluss haben wollten. Vielfach verband sich damit eine an Jahwe verzweifelnde Skepsis, die die Ansicht vertrat, dass sich Jahwe um das Treiben der Menschen nicht kümmere, und dass derjenige, der Böses thue, in seinen Augen angenehm sei. Wohl blieb ein Kern von strenger Gesinnten, und die Opposition gegen dieses böse Treiben brachte sie enger zusammen. Auch sie sehen den Unterschied zwischen der wirklichen Gegenwart und dem erhofften Glücke wohl ein, aber sie verfallen nicht der gleichen Verzweiflung an Jahwe. In ihnen regt sich etwas von der Art der alten Propheten, ihr Glaube hat einen festeren Grund, als irdisches Wohlergehen. Sie werden daher dazu gedrängt, ein neues Gericht zu erwarten, das dann die alten Hoffnungen auf eine glückliche Zeit verwirklichen werde, und haben die Zuversicht, von Jahwe im Buche des Gedächtnisses verzeichnet zu sein, damit sie bei diesem Gerichte behalten werden. Es hatte ja doch Sacharja von einem solchen Gerichte geweissagt in seinem Visionenpaar über die fliegende Fluchrolle, welche die Sünder verdirbt, und über die im Epha eingeschlossene Macht der Sünde, welche in das Land Sinear getragen wird (Sach. 5).

Diesem Kreise von Gottesfürchtigen (יראי יהוה Mal. 3, 16) gehörte ohne Zweifel der Verfasser des Buches Maleachi an, in welchem diese Zustände gestraft und namentlich die Priester und Vornehmen gewarnt werden. Es wäre sogar besser, so heisst es 1, 10, wenn man den Tempel schlösse und niemand mehr Opfer auf dem Altar Jahwes verbrennte, weil man sich um die Vorschriften über Opfer, Zehnten und überhaupt um Treue und Glauben auch gar nichts kümmert und Jahwe treue aufrichtige Anbetung an den Heiligtümern der Heidenwelt zu teil wird. Aber der Verfasser fühlt in sich selber nicht die Kraft der alten Propheten, er erwartet einen andern, der in der Art Elias dem Gerichte Jahwes den Weg bereiten wird (3, 1. 23 f.). Diese Zustände hat auch Tritojesaja (Jes. 56—66) vor Augen. Was er besonders als Sünden hervorhebt, ist wie bei Maleachi nicht so sehr die Uebertretung der einzelnen rituellen Gebote, als vielmehr der Missbrauch des Cultus und die ganze Heuchelei desselben (Cap. 58), sowie die Missachtung aller sittlichen Forderungen (vgl. 59, 2 ff., bes. v. 14 f.), ferner aber der alte Götzendienst, bes. der vorexilische Cultus

unter Bäumen und auf den Höhen, sowie allerlei geheime und mystische Gebräuche, die sich einstellten, wo man an dem Volksgotte Jahwe verzweifelte und den prophetischen Glauben an Jahwe nicht erfasste (57, 5 ff.; 65, 4 f.; 66, 3. 17). Er dringt daher den schlechten Aufsehern und Führern der Gemeinde gegenüber, die nur auf Essen und Trinken bedacht sind, aber ihre Aufgabe gänzlich vernachlässigen (56, 10 ff.), auf Recht und Gerechtigkeit, auf Freundlichkeit und Mildthätigkeit (58, 6 ff.), wehrt aber andrerseits die Meinung ab, als ob die Fremdlinge und Sarisim (Eunuchen) aus der Gemeinde ausgeschlossen werden müssten (56, 1 ff.). Doch zeigt er auch darin den gesetzlichen späteren Standpunkt, dass er den Sabbat in eigentümlicher Weise betont (56, 4. 6). Beide, Maleachi und Tritojesaja, zeigen, welche Unordnung in der Gemeinde zu Jerusalem herrschte, welche mannigfachen Richtungen sich geltend machten und wie gerade die ernstesten Elemente unter dem Drucke der Machthaber, die sich um Gerechtigkeit und Sittlichkeit nicht kümmerten, litten (Jes. 57, 1). In dieses Gewoge sollte von anderswoher kommende Hilfe Ordnung bringen.

§ 47.

Die Einführung des Priestercodex durch Esra und Nehemia.

In Babylonien wirkten unter den zurückgebliebenen Juden die vom Deuteronomium und von Hesekiel ausgegangenen Anregungen weiter. Dort konnten diese Traditionen reiner erhalten und besser gepflegt werden. Denn die praktische Durchführung mit allen ihren Schwierigkeiten störte und hinderte dort die theoretische Fortbildung und Ausgestaltung nicht. So kam es dort zu der genauen und grossartigen Feststellung des Gesetzes, nach welchem die jüdische Gemeinde zu Jerusalem geordnet sein sollte, und zwar wurde dabei die ganze vormosaische Geschichte von der Schöpfung der Welt an unter den einen Gesichtspunkt gestellt, dass alles nur den einen Zweck hatte, eine Gemeinde Gottes in Palästina zustande zu bringen. So verbinden sich für dieses theoretische Gebäude der Glaube an den universalistischen Gott, der die ganze Welt geschaffen und alles in seiner Hand hat, mit dem schroffsten Particularismus, der das Heil nur auf die Juden beschränkt und die andern Völker

nur daran teilnehmen lässt, sofern sie in der jüdischen Gemeinde Aufnahme finden. Weiter aber wohnt diesem Gebilde deutlich die Absicht inne, den Willen Gottes genau darzustellen und zu regeln, damit den Juden auch wirklich das Heil nicht fehle, die gleiche Absicht, welche einst die deuteronomische Reform hervorgerufen hatte.

Dieses Gesetzbuch beginnt mit der Schöpfung der Welt, berichtet dann nach einem Geschlechtsregister der Sethiten die Sintflut und die Völkertrennung. Die Liste der Nachkommen Sems wird bis auf Abraham geführt, hierauf werden ganz kurz die Patriarchen abgehandelt, bis zum Auszug aus Aegypten. Aber schon in diesem Teile ist das Gesetzliche die Hauptsache. Das Sechstagewerk leitet das Gebot der Sabbatfeier ein, bei der jeder Gedanke an die alte Vollmondfeier nun ganz fern liegt; die Sintflut und der Bund mit Noah münden in ein Verbot des Mordes und Blutgenusses aus; in der Geschichte Abrahams treten neben seiner Auswahl besonders hervor die Verordnung der Beschneidung und der Ankauf eines Erbbesitzes in Kanaan. Weiter lehrt die Darstellung an dem Beispiel seiner Nachkommen die Reinhaltung des auserwählten Geschlechts. Die Offenbarung schreitet stufenweise fort; erst Mose thut sich Gott als Jahwe kund, während Abraham ihn noch nur als El-schaddaj und seine Vorfahren als Elohim kannten. Und nun, nachdem in Aegypten die Feier des Pesach verordnet ist, erhält Mose am Sinai und im Lande Moab das Gesetz. Ueber die Eroberung des Landes Kanaan ist gleichfalls nur wenig gegeben, dagegen ein besonderes Gewicht auf die Verteilung des Landes unter die Stämme gelegt. Cultus und Rechtsverhältnisse beherrschen demnach auch die Darstellung der Geschichte, die in noch ganz anderem Masse, als das Deuteronomium es gethan hat, theologisch gemeistert wird. Das Gesetzliche selbst aber, welches von Ex. 25 an den Hauptteil der mittleren Bücher des Pentateuchs einnimmt (den ganzen Leviticus mit Ausnahme des Heiligkeitsgesetzes c. 17—26 und den grösseren Teil von Numeri), betrifft nicht alle Lebensverhältnisse der Israeliten. Von staatlichen Einrichtungen ist keine Rede: das Civilrecht und das peinliche Recht werden nur so weit berührt, als sie mit Cultischem im Zusammenhang stehen. Das Buch enthält lediglich eine Cultusgesetzgebung. Es handelt von der Stiftshütte und ihren Geräten (Ex. 25—30; 35—40), von den Opfern (Lev. 1—7), von den Priestern (8—10), von Verunreinigungen und Reinigungen (11—15), vom Versöhnungstage (16), vom Lager und

den Leviten (Num. 1—4) und giebt noch allerlei Vorschriften über Gottesurteil und Nasiräer (5; 6), über das Priestertum und dessen Gefälle (18), Reinigungswasser (19), Festopfer (28; 29), Gelübde (30). Diese ganz summarische Angabe zeigt, dass diese Gesetzgebung es nur auf den Gottesdienst und, was damit zusammenhängt, absieht. Man kann sie daher den Priestercodex nennen, nicht zwar in dem Sinne, als wolle sie nur das Verhalten der Priester regeln und Amtsvorschriften geben, denn der Israelite überhaupt ist Object; aber in dem Sinne, dass die Gemeinde durch dieselbe eine priesterliche, hierarchische Verfassung erhielt und sozusagen eben zu einer Kirchgemeinde wurde.

Dieses Gesetzbuch, abgesehen von den erst später eingefügten, nicht unbedeutenden Zusätzen, brachte der Priester Esra, « der Schreiber, d. h. der Verfasser des Gesetzes des Himmelsgottes » (Esra 7, 12 vgl. v. 11) nach Jerusalem[1]. Als Nachkomme Sadoks (Esr. 7, 1 f.) war er ein Verwandter des in Jerusalem fungierenden Hohepriesters. Mit Erlaubnis und unter Vergünstigungen des Königs Artaxerxes Longimanus führte er im Jahre 458 der Colonie neuen Zuwachs aus Babylonien zu. Der Zug bestand aus mehreren Priester- und Levitenfamilien und 1496 Familienhäuptern (Esr. 8). Die erste Massregel, welche Esra traf, war gegen die gemischten Ehen gerichtet (c. 9; 10). Esra berief sich dabei nicht auf sein Gesetzbuch, sondern auf die Gebote, die Gott durch die Propheten erlassen habe (9, 11). Die Durchführung der Massregel ist kaum zu bezweifeln, da Esra die in Frage kommenden Glieder der Gemeinde zu dem Versprechen gebracht hatte, die fremden Weiber mit ihren Kindern zu entlassen (c. 10), und der Text von 10, 44 wohl im ursprünglichen Wortlaut die Einlösung dieses Versprechens meldete (« sie entliessen Weiber und Kinder »). Für die nächsten zwölf Jahre fehlen uns sichere Berichte. Wahrscheinlich aber ist der Abschnitt Esra 4, 8—23 auf diese Zeit zu beziehen. Er handelt davon, wie unter demselben König Artaxerxes die königlichen Beamten zu Samarien

[1] Das aram. סָפַר דָּתָא (Esra 7, 12), wie das hebr. סֹפֵר דברי מצות־יהוה Esra 7, 11), bedeutet « Schreiber d. h. Verfasser des Gesetzes », und erst der Chronist (Esra 7, 6) hat, indem er den Ausdruck סֹפֵר in der ihm geläufigeren Bedeutung « Schriftgelehrter » fasste, Esra zu « einem im Gesetze Moses wohlbewanderten Schriftgelehrten » gemacht. Vgl. Ed. Meyer, Entstehung des Judentums, S. 60 f.

den Mauerbau in Jerusalem verhinderten. Esra ist demnach, um sich gegen die über die Auflösung der gemischten Ehen grollende Umgebung zu schützen, zum Aufbau der Mauern Jerusalems geschritten. Die Gegner erwirkten aber ein königliches Verbot und sorgten für eine gründliche Zerstörung der schon zum Teil aufgeführten Stadtmauern (Neh. 1, 3; 2, 3). Das erklärt uns auch, wie Esra allen Einfluss verlieren und darum sein Werk nicht durchführen konnte. Zur rechten Zeit, im Jahre 445, kam aber N e h e m i a, der jüdische Mundschenk des Perserkönigs Artaxerxes, auf sein eigenes Begehren mit Statthaltervollmacht ausgerüstet, nach Jerusalem. Er bewirkte trotz allen Anfeindungen von Seiten der Nachbarn die Wiederherstellung der Thore und Mauern der Stadt (Neh. 3 und 4), steuerte dem Wucher durch die Verordnung der Erlassung der Schulden und Rückgabe der verpfändeten Güter an ihre früheren Besitzer (c. 5) und traf kräftige Massregeln zur Herstellung der Ordnung und Sicherheit (c. 7). Hierauf begann Esra seine reformatorische Wirksamkeit von neuem. Am ersten Tage des 7. Monats des Jahres 445 und an den folgenden Tagen las er dem versammelten Volke sein Gesetzbuch vor und liess sich (am 24. dieses Monats) die eidliche Versicherung geben, die Vorschriften desselben beobachten zu wollen (c. 8 und 10). Es wird dasselbe (8, 1) Buch der Thora Moses genannt, welche Jahwe Israel geboten hatte (vgl. «Thora Gottes, die Mose übergeben wurde» 10, 30), und ist gewiss nicht der ganze Pentateuch, wie man bis in die neueste Zeit angenommen hat, sondern bloss ein Teil davon, nämlich der vorhin charakterisierte Priestercodex. Nach den Vorschriften dieses Gesetzbuches wurden nun Sabbat und Festfeier, Sabbatjahr, Tempelsteuer und Abgaben an Leviten und Priester, die Darbringung der Erstlinge der Erstgeburt und des Zehnten geregelt (10, 31 ff.). Nehemia unterstützte jedenfalls kräftig diese Reformen (8, 9; 10, 1. 33), die ohne seine Zustimmung und Mitwirkung ja nicht hätten unternommen werden können. Trotzdem die Gemeinde das neue Gesetz beschworen und als verbindlich angenommen hatte, muss sie, nachdem der erste Eifer erkaltet war, und als der starke Arm Nehemias nicht mehr für die Durchführung bürgte, weniger vom Segen des neuen gottesdienstlichen Lebens, als vielmehr die Lasten, die es ihr auferlegte, und die vielen Einschränkungen der individuellen Freiheit in Ehesachen und ökonomischen Verhältnissen schmerzlich empfunden haben

Sobald nämlich Nehemia im Jahre 433 nach zwölfjährigem Aufenthalt in Jerusalem nach Persien zurückgekehrt war, stellten sich eine ganze Masse von Uebertretungen dieses Gesetzes ein, gegen welche er während seines zweiten Aufenthaltes in Jerusalem (wir wissen nicht in welchem Jahr, doch jedenfalls nicht lange nachher) zu kämpfen hatte. Er musste (c. 13) den Ausländer Tobia, dem der Priester Eljaschib eine für die heiligen Gaben bestimmte Zelle des Tempels eingeräumt hatte, aus den heiligen Räumen entfernen, für die richtige Abtragung der Zehnten an die Leviten sorgen, der Entheiligung des Sabbats durch Marktgeschäfte steuern, gemischte Ehen auflösen und selbst einen Enkel des Hohepriesters, welcher sich mit Sanballat, dem Statthalter von Samarien, verschwägert hatte, ausweisen. Auch JOSEPHUS (Antiq. XI, 7, 2 und 8, 2. 4) weiss von einem Priester Manasse, der aber zur Zeit Alexanders des Grossen um derselben Ursache willen verbannt zu seinem Schwiegervater Sanballat in Samarien sich begab und Priester am damals erbauten Tempel auf Garizim wurde. Wahrscheinlich hat JOSEPHUS in Folge eines chronologischen Irrtums das von Nehemia erwähnte Factum in spätere Zeit versetzt. Jedenfalls hat die Ausstossung dieses Priesters mit seinem Anhang zur Bildung einer besonderen samaritanischen Gemeinde und zum Tempelbau auf Garizim den Anlass gegeben. Das diente aber ausserordentlich zur Ruhe der jerusalemischen Gemeinde, da sich nun die unzufriedenen Elemente dort zusammenfinden konnten. Dass die Samaritaner auch das «mosaische» Gesetz übernahmen, erklärt sich bei dieser Entstehungsgeschichte der neuen Gemeinde, die nicht einen Abfall von Jahwe durchführen wollte, von selber.

Die Reform Esras und Nehemias nach dem Priestercodex, die nur unter dem Schutze der persischen Macht gelang, ist eines der wichtigsten Ereignisse in der israelitischen Religionsgeschichte. Mit ihr kommt die vom Deuteronomium eingeleitete gesetzliche Bewegung zu einem vorläufigen Abschluss, weil es gelang, die Gesetze wirklich ins Leben umzusetzen. Vollständig war derselbe nur noch nicht, weil die Bewegung nicht mit einem Male stille gestellt werden konnte, da man für den Anfang sich noch dessen bewusst blieb, dass man mit dem neuen Gesetze nicht den Willen Gottes selber hatte, sondern ihn nur darstellen wollte, und darum Ergänzungen und Vervollständigungen nicht für unmöglich halten konnte. Immerhin hatte dieses Gesetz schon ein solches Gewicht, dass es als der

richtige Ausdruck des Willens Gottes galt; ehe es aber als der einzige und vollständig genügende angesehen wurde, bedurfte es noch mancher Zufügung und eines Zeitraums, der gross genug war, um diese Unterscheidung zwischen dem göttlichen Willen und dem Ausdruck, den man ihm im Gesetze zu geben versucht hatte, gänzlich zu vergessen. Schon damals fieng das geschriebene Gesetz mit erhöhter Kraft an, an die Stelle des freien lebendigen Wortes Gottes als Lebensregel zu treten; und der Prophet, der Mann des Geistes, der sich schon seit der deuteronomischen Zeit der gesetzlichen Richtung gefügt hatte, wird jetzt bald abgelöst von dem Schriftgelehrten und kann höchstens noch seinen Blick auf die Endzeit richten, deren Heil man mit der Beobachtung des Gesetzes herbeizuführen suchte. An Stelle der prophetischen Ansprachen, welche mit den sittlich-religiösen Zuständen des Volkes sich befassten, traten die Vorlesung und die Erklärung des Gesetzes, das ja die richtige Zusammenfassung des prophetischen Wortes sein wollte. Am Anfang mochte die Vorlesung an den Festen zu Jerusalem genügen, aber bald wird sich das Bedürfnis eingestellt haben, alle Sabbate und auch an entlegeneren Orten im Gesetz zu unterweisen. Daraus erwuchs das Unterrichtswesen in den Synagogen, welche also ursprünglich nur Lehrhäuser und nicht eigentliche Bethäuser sein wollten. Die erste sichere Spur derselben begegnet uns erst im 74. Psalm (v. 8), der wahrscheinlich aus der Zeit von Antiochus Epiphanes stammt (nach 168). Aber die hier erwähnten מועדי אל Gotteshäuser, welche die Syrer verbrannten, müssen aus früherer Zeit stammen. Sie werden am Ende unserer Periode im dritten Jahrhundert entstanden sein und den Uebergang zu der Periode bezeichnen, welche das geschriebene Gesetz als die heilige Schrift ansah. Natürlich hat man schon vorher, wohl schon in Babylonien, das Bedürfnis empfunden, die alten Schriften sich vorlesen zu lassen. Aber kaum besass man schon so früh eigentliche Synagogenhäuser.

§ 48.

Von der Einführung des Priestercodex bis zum Abschluss des Pentateuchs.

Ueber das Jahrhundert, welches von Esra und Nehemia bis auf Alexander den Grossen reicht, entbehren wir der Geschichtsquellen,

können aber einigermassen für die Entwicklung auf religionsgeschichtlichem Gebiete die Lücken nach den wahrscheinlich in dieser Zeit entstandenen anderen Schriften und mit Rückschlüssen aus sicher späteren Schriften oder späteren Verhältnissen ausfüllen.

Einmal zeigen die Büchlein Rut und Jona, dass nicht mit einem Mal alle Opposition gegen den vom Priestercodex durchgesetzten schroffen Particularismus und den Ausschluss der Heiden vom Heile verstummte. Andrerseits ist das Buch Hiob ein grossartiges Zeugnis dafür, wie sich der lebendige Glaube gegen die dogmatische Theorie, die in Alles System brachte und auch Gottes Walten meistern wollte, aufbäumte und zu einer Lösung sich hindurchrang, die der zwangsweise auferlegten Schablone nicht entsprach. Dass aber nicht nur ein Einzelner so dachte, beweisen manche Psalmen, die das gleiche Problem anfassen und das gleiche lebendige Gottvertrauen trotz allem Widerspruche der offiziellen Lehre bekunden (vgl. bes. Ps. 37; 49 und 73).

Dann aber macht sich ausser der cultischen Hauptströmung eine Nebenströmung geltend, welche das gewöhnliche Leben berücksichtigt und die wertvollen Sprüche sammelt, in denen die thatsächliche Erfahrung des Einzelnen zum Ausdruck kommt und das sittliche Gebiet hervorgehoben wird. Das geschah vor allem in den Proverbien; wie kräftig diese Nebenströmung war, ist aber ferner nicht nur aus vielen Psalmen deutlich zu ersehen, sondern auch daraus, dass schliesslich in der Thora neben dem Priestercodex die Gesetzessammlungen des Bundesbuchs, Deuteronomiums und Heiligkeitsgesetzes Aufnahme fanden, welche eine Menge von Sittengeboten enthalten. Für die spätere Zeit liefert auch das Buch Jesus Sirachs einen Beweis.

Im Uebrigen behauptete der cultische und damit der hierarchische Zug seine herrschende Stellung. Die Hierarchie sorgte dafür, dass die Theokratie durchgeführt wurde, und als Mittel galt der gesetzlich normierte Cultus. Die bezeichnendste Bestätigung hiefür bietet das Buch Joels, der am allermeisten darüber klagt, dass infolge der das Land verheerenden Heuschreckenschwärme die Mittel zum vorgeschriebenen Cultus mangeln. Aber auch der verweltlichende Einfluss, den diese Machtstellung für den Klerus mit sich brachte, blieb nicht aus. Die kleine, aber nun nach dem Gesetze geordnete Colonie übte auf die ferne wohnenden Juden in Galiläa und im Ostjordanland eine Anziehungskraft aus, und überall, wo

Israeliten, sei's durch Deportation, sei's aus Handelsinteressen, zerstreut waren, erkannten sie in Jerusalem und seinem Tempel ihre geistige, ideale Heimat, zu welcher sie gerne, so oft die Möglichkeit vorhanden war, wallfahrteten, sowohl um ihren Glauben zu bezeugen, als denselben zu stärken. Dadurch bekam die Gemeindeleitung, die in den Händen der Priester lag, einen immer grösseren Einfluss und immer reichlichere Einkünfte und bildete sich ein vornehmer wohlhabender Erbadel aus. Die Macht und Würde des Hohepriesters stand so hoch, dass schon unter dem zweiten Artaxerxes (404—361) Competitionen vorkamen und ein Bruder den andern ermordete, der an seine Stelle treten wollte (JOSEPHUS Antiq. XI, 7, 1).

Neben dem priesterlichen Adel gewannen die Gesetzesgelehrten einen zunehmenden Einfluss. Sie waren es, welche die Aufgaben der nachexilischen Propheten (Sach. 7; Maleachi; Jes. 58) übernahmen. Sie vervollständigten zunächst das Gesetz und brachten mit der Zeit den Pentateuch in die jetzige Form, sorgten für die richtige Erklärung des vorhandenen Gesetzes und gaben die ihm entsprechenden Verfügungen für unvorhergesehene Fälle. Von einem eigentlichen Collegium, einer festen Institution, kann aber keine Rede sein; die sog. Grosse Synagoge, von welcher der Talmud spricht, ist nichts anderes als das in die Vergangenheit projicierte Grosse Synedrium, welches vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem seinen Sitz hatte und nach dem Fall Jerusalems die höchste Autorität des Judentums bildete [1]. Unter dem Einfluss der Gesetzesgelehrten, die sich nicht nur in Jerusalem befinden mussten, sondern bald auch aller Orten in den entstehenden Synagogen gewirkt haben, verbreitete sich die Kenntnis des Gesetzes und in kurzer Zeit gewann die Vorstellung Raum, es sei überhaupt nie anders gewesen und seine Rechtsgiltigkeit habe mit Mose begonnen.

Schon die Chronik, nach der Zeit Alexanders, beurteilt die Könige nach der Norm des priesterlichen Gesetzes und lässt diejenigen unter ihnen, deren Frömmigkeit gerühmt wurde, manchmal wider das Zeugnis des älteren Königsbuches, den Cultus nach seinen Vorschriften regeln. Was es selbst von damaligem Fest-

[1] Vgl. Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses. Premier volume. Paris, 1889, p. 307—322: La chaîne de la Tradition dans le premier chapitre des Pirké Abot, par ISIDORE LOEB, bes. pgg. 314 ff.

gebrauch, wie Tempelmusik, nicht angeordnet hatte, musste David eingeführt haben. Das Interesse am Cultus überwog im Volke jedes andere. Mit allen seinen kleinlichen Vorschriften, welche das ganze Leben umspannten, wurde das Gesetz aber doch nicht als eine Last empfunden; viele Psalmen aus jener Zeit preisen nur seinen Segen. Ja es gab selbst Gemüter, die ihre tiefgefühlte Freude an dem schönen Gottesdienste bekunden.

Noch nach einer anderen Seite hin spiegelt sich in der Chronik getreu das Denken unter der Herrschaft des Gesetzes. In viel gewaltsamerer Weise, als es die deuteronomistische Bearbeitung gethan hatte, wird von ihr die ganze Vergangenheit nach dogmatischen Sätzen gemeistert. Die Vergeltungstheorie wird noch viel schroffer durchgeführt, und um das «abgefallene» Nordreich kümmert sich die Chronik nur so weit, als es die Geschichte Judas notwendig machte. In dieser ganzen Gesetzesreligion liegt eben von Anfang an der Keim der Werkgerechtigkeit, der sich mit immer grösserer Consequenz ausbildete. Selbst eine sonst so sympathische Gestalt, wie die Nehemias, schliesst den Bericht über seine Bemühungen um die Einführung des Gesetzes und des gesetzlichen Cultus häufig mit dem Gebete: «Das habe ich gethan; gedenke desselben, mein Gott, zu meinem Besten» (5, 19; 13, 14. 22. 31). Die schlimmsten Früchte reiften erst später im Pharisäismus.

Nach der macedonischen Eroberung und den Kämpfen der Diadochen kam Palästina unter die Herrschaft der Ptolemäer. Unter ihnen genossen die Juden Schutz und Sicherheit, und nun begann in grösserem Massstab, als je zuvor, die Auswanderung, um des Handels willen, zunächst nach Alexandrien und Afrika, dann nach den griechischen Städten Syriens und Kleinasiens, zuletzt nach Europa, während umgekehrt viele Griechen, sei's der Verwaltung, sei's der Behauptung Palästinas wegen, in neugegründeten Colonien sich niederliessen. Die griechische Cultur kam in Berührung mit der jüdischen und fand bald in Palästina selbst, besonders in den höheren Ständen, Eingang. Im Ausland verlernten die Juden ihre Sprache und nahmen mehr und mehr Anteil auch an der gelehrten wissenschaftlichen Bildung der Griechen. Ihrer Religion blieben sie treu; überall, wo sich eine noch so kleine jüdische Colonie zusammenfand, entstand auch eine Synagoge, wo, wie in der Heimat, das Gesetz, nun ins Griechische übertragen, verlesen und ausgelegt wurde. Und dieses Judentum, mit seinem reinen

Monotheismus und seiner streng sittlichen Richtung, hatte bald so grosse Anziehungskraft, dass auch viele Griechen sich als Proselyten ihm anschlossen (vgl. Ps. 87). Die Erscheinung des Hellenismus auf religionsgeschichtlichem Gebiete ist erst in der folgenden Periode zu charakterisieren.

Mit der Uebersetzung des Gesetzes in die griechische Sprache im dritten Jahrhundert vor Christus ist jedenfalls der Uebergang des geschriebenen Gesetzes in eine heilige Schrift nahe genug gelegt, wenn nicht bereits vorausgesetzt. Wenigstens weisen die Septuaginta für den Pentateuch nur unbedeutende Abweichungen vom hebräischen Texte auf, woraus zu erschliessen ist, dass damals das Gesetz schon sicher festgestellt war. Damit ist der Abschluss der in diesem Abschnitt zu betrachtenden Religionsstufe nahe gerückt; nur noch wenige selbständige Regungen sind zu verzeichnen, wie sie bes. in dem Buche Kohelet und ähnlich den Proverbien in der Weisheit des Siraciden (Jesus Sirach) sich Ausdruck verschaffen. Bald zwang auch die Aenderung der politischen Verhältnisse zu einem starren Festhalten an dem Ueberkommenen und hinderte jede freiere Weiterbildung. Denn Palästina wurde durch Antiochus III. (222 - 187) erobert und blieb von da an (von 197 an) in syrischem Besitze, bis es den Makkabäern gelang, wieder einen selbständigen jüdischen Staat aufzurichten. Vorher aber hatte das Judentum die Aufgabe, sich gegenüber den Angriffen Antiochus' IV. (175—164) zu behaupten, und so hat die Aenderung der Regierungsgewalt, der Druck von Aussen, die durch den Abschluss des Gesetzes geförderte Wandlung in der religiösen Anschauung befestigt. Die Betrachtung dieser veränderten Religionsauffassung wird aber erst die Aufgabe des letzten Abschnittes unserer israelitischen Religionsgeschichte sein.

B. Die religiösen Anschauungen.

I. *Nomismus in Cultus und Moral.*

§ 49.

Die heilige Gemeinde; die heiligen Personen.

Den richtigen Ausdruck für die cultischen Forderungen giebt die priesterliche Gesetzgebung im Priestercodex. Die Grundlage

bildet die alte Anschauung, dass das ganze Volk heilig sein soll. Diese Heiligkeit wird aber nicht mehr im Sinne der Propheten als eine sittliche Forderung gefasst, sondern in erster Linie vielmehr auf dem Wege cultischer Gebräuche, wie auf der Stufe der Volksreligion und des Heidentums zu erreichen gesucht. Die Erfüllung dieser Forderungen wird schon in die Zeit des Wüstenzuges zurückverlegt und in dem Bilde, welches von den damaligen Verhältnissen entworfen wird, dem gegenwärtigen Geschlecht ein Spiegel vorgehalten, in dem es seine Aufgabe sehen kann.

So bestand die Einheit des Opferortes von Anfang an. Der Priestercodex hat dieselbe nicht erst zu erkämpfen, wie das deuteronomische Gesetz; er kann, in Anlehnung an Hesekiels Bild der neuen Verteilung des Landes, die Lagerordnung während des Wüstenzuges schon nach diesem Gesichtspunkt aufgestellt und durchgeführt sein lassen (Num. 1, 52 ff.; 2, 1 ff.; 10, 11 ff.). Dass die ganze Vorstellung nur der Theorie entspringt, vollständig ungeschichtlich und nicht einmal aus einer noch so verblassten Sage entstanden ist, braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Die Erzählung von der Lagerordnung ist nur die Verkörperung einer Idee, sie veranschaulicht in concreter Gestalt das Wohnen Jahwes inmitten Israels und die nähere oder fernere Beziehung der Einzelnen zu ihm. Das Versammlungszelt, wo er seine besondere Wohnung genommen hat und sich offenbart, ist in der Mitte aufgerichtet[1]. Zunächst lagern um dasselbe die Priester und Leviten (Num. 1, 53), die Mittler zwischen Gott und dem Volke; in weiterer Entfernung nach den vier Himmelsgegenden die zwölf Stämme (Joseph ist verdoppelt als Ephraim und Manasse, vgl. Gen. 48, 5) unter den Panieren Judas, Rubens, Ephraims und Dans, der Laien, welche nur durch levitische Vermittlung mit Jahwe verkehren. Das Lager repräsentiert das Volk Gottes. Grundbedingung für den Eintritt in dasselbe ist der Zustand der Reinheit; diese aber hat verschiedene Grade, je nach der näheren oder ferneren Beziehung zu Jahwe.

Für Alle ist zunächst erfordert als Zeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinde die Beschneidung (Lev. 12, 3), auch für die

[1] Nach den älteren Darstellungen bei JE (vgl. oben S. 81) befand sich das heilige Zelt vielmehr ausserhalb des Lagers (Ex. 33, 7—11; Num. 11, 24. 26; 12, 4).

Sklaven (Gen. 17). Dass sie ursprünglich keine spezielle Bedeutung für die Jahwereligion hatte, ist vergessen (s. S. 51 f.), gerade wie das Urteil, welches Jeremia über dieselbe gefällt hatte (Jer. 4, 3 f.). Jetzt durfte ohne dieselbe kein Fremdling an religiösen Festen der Gemeinde teilnehmen (Ex. 12, 44. 48). Offenbare Verletzungen der Pflichten, die ein Glied der Gemeinde hat, wie Gotteslästerung (Lev. 24, 10—16), Sabbatschändung (Num. 15, 32 ff.), werden mit Steinigung bestraft. Für andere derartige grobe Vergehen, wie Unterlassen der Beschneidung (Gen. 17, 14), Opfer an ungeheiligter Stätte (Lev. 17, 9), Versäumnis der Feier des Pesachs (Num. 9, 13), des Versöhnungsfastens (Lev. 23, 29), Blutgenuss (Lev. 7, 27; 17, 4 und 10), lautet die Strafandrohung: ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה d. h. der Schuldige soll seine Uebertretung mit dem Tode büssen. Der Ausdruck will nicht dem menschlichen Richter einen Zwang auferlegen. Der Tod kann ebensogut von Gott über den Schuldigen verhängt werden. Der menschlische Richter konnte daher, wie es die späteren Juden taten, nur die grosse Excommunication auf diese Vergehen setzen, und es ist nicht zu verwundern, dass dieselbe Strafandrohung bei anderen noch viel geringeren Vergehen erscheint, wie bei dem Essen von Gesäuertem am Pesach (Ex. 12, 18 ff.), der unbefugten Bereitung des heiligen Salböls (Ex. 30, 33) oder Rauchwerks (ib. v. 38), dem Genuss von Opferfleisch im Stande der Unreinheit oder von dem Fette der Opfertiere überhaupt (Lev. 7, 20. 21. 25), dem Unterlassen einer vom Gesetz gebotenen Reinigung (Num. 19, 13. 20). Was sich daraus ergibt, ist zwar nicht, dass die Todesstrafe wirklich auf derartige Vergehen erfolgte, aber doch, dass die Uebertretung des Ritualgesetzes dem Gesetzgeber, der die Heiligkeit vornehmlich in der Innehaltung der cultischen Gebote gesichert sah, als ein todeswürdiges Verbrechen galt.

Der Israelit konnte auch für eine kürzere oder längere Zeit unrein werden. Als verunreinigend galten das Essen von unreinen Tieren, die Berührung von Aas und von Leichen, das Wochenbett, Blut- und Schleimfluss, Beischlaf, Aussatz (Lev. 11—15), ein unbewusster Nachklang uralter Vorstellung, die hier überall die Wirkung dämonischer Mächte sah (vgl. z. B. oben S. 29 und 40). Verunreinigte, verordnet Num. 5, 1 ff., sollen aus dem Lager geschafft werden, d. h. sie sollen von der

Teilnahme an den religiösen Feiern der Gemeinde ausgeschlossen sein, bis sie durch Waschungen und Opfer entsündigt sind. Um vor Jahwe würdig zu erscheinen, muss der Mensch auch leiblich rein sein; und die leibliche Reinheit ist dabei nicht nur als Symbol der Reinheit des Herzens gemeint, sondern, was darin nicht ebenfalls auf alte Gewohnheit, wie das Reinigen und Waschen oder das Wechseln der Kleider, zurückgeht, also die Aufnahme alter vorjahwistischer Gebräuche bedeutet, wird daraus zu erklären sein, dass, was die Sinne der Menschen unangenehm berührt, als auf Gott dieselbe Wirkung hervorbringend gedacht wurde (vgl. Deut. 23, 10—15).

Zu diesen allgemeinen Forderungen an jeden Israeliten kommen für die Priester noch besondere Bestimmungen. Sie müssen einen höheren Grad der Reinheit besitzen. Wer von Geburt das Priesterrecht besitzt, ist zum Priesterdienst unfähig und darf keine amtlichen Handlungen verrichten, wenn er Leibesfehler hat (Lev. 21, 16 ff.). Der Priester darf keine Geschwächte oder Verstossene oder Hure heiraten (Lev. 21, 7), an keiner Leiche sich verunreinigen, ausser solchen von Eltern, Kindern, Bruder und Schwester, von letzterer nur so lange sie als Jungfrau in seinem Hause lebt (21, 1 ff.). Im Zustande der Unreinheit darf er nicht fungieren, noch von den heiligen Opfergaben essen (Cap. 22).

Für den Hohepriester sind diese Vorschriften noch verschärft (Lev. 21, 10 ff.). Er darf nur eine Jungfrau, keine Witwe heiraten, an keiner Leiche, auch nicht derjenigen seines Vaters oder seiner Mutter, sich verunreinigen, keine Trauerzeichen anlegen und das Heiligtum nicht verlassen.

Was die Reinheit betrifft, sind die Leviten den Laien gleichgestellt; wenigstens stehen keine besonderen Verordnungen im Gesetz. Die verschiedenen Grade der Reinheit entsprechen den Functionen der einzelnen Klassen: je näher Gott selbst, desto reiner! Die Leviten, von welchen keine besondere Reinheit verlangt wird, haben, wie das Volk selbst, bloss im Vorhof zu thun; sie besorgen die Opferschlachtung, Abhäutung, Waschung der Opferstücke, als Diener des Volkes und der Priester. Die Priester, ausser dass sie im Vorhof opfern, betreten das Heiligtum, wo sie Leuchter, Schaubrote und Räucheropfer besorgen. Der Hohepriester allein geht in das Allerheiligste ein, wo Gott über den Cheruben und der Gesetzeslade thront, und zwar nur an einem Tage jedes Jahres, am grossen

Versöhnungstag (s. § 51). Nach Num. 18, 7 wäre dies übrigens nicht von jeher als das Vorrecht des Hohepriesters betrachtet worden; doch ist der Text nicht sehr klar (s. HOLZINGER z. d. St.).

Diese ganze Organisation ist erst nachexilischen Ursprungs und nicht früher in Kraft getreten als der Codex selbst, der sie zeichnet. Noch das Deuteronomium (621 v. Chr.) kennt keinen Rangunterschied zwischen Priestern und Leviten; vielmehr fasst es Leviten und Priester als wesentlich gleich: jeder Levite kann nach seinem Belieben in Jerusalem als Priester fungieren, wie seine dortigen Standesgenossen, sobald er nur zu dem allein noch legitimen Heiligtum in der Hauptstadt sich begibt (Deut. 18, 6—8). Die Priester heissen הכהנים הלוים (17, 9), הכהנים בני לוי (21, 5; 31, 9) und הכהנים הלוים כל־שבט לוי (18, 1). Ein Unterschied zwischen Priestern und Leviten ist hiebei nirgends indiciert. Ihre Funktionen sind: die Lade mit dem Gesetze Jahwes zu tragen (10, 8; 31, 9), vor Jahwe als seine ständigen Diener zu stehen (10, 8; 18, 7 f.; 21, 5), das Volk zu segnen in seinem Namen (10, 8; 21, 5), Recht zu sprechen (21, 5), das Gesetz vorzulesen (31, 10 ff.). Die untergeordneten Dienste werden von Fremden versehen und ein Hohepriester mit besonderen Befugnissen wird nicht erwähnt.

Einer Umbildung dieser Verhältnisse resp. dieser wohl niemals ernstlich durchgeführten deuteronomischen Forderungen (s. 2 Kön. 23, 9) redet Hesekiel das Wort. Er giebt (44, 6 ff.) die Weisung, dass diejenigen Leviten, welche, offenbar bei den durch Josia aufgehobenen Höhen, dem Volke bei seinen Opfern ausserhalb Jerusalems zu Diensten waren, zur Strafe fernerhin das Priestertum nicht mehr bekleiden, sondern zu Dienern des Volkes bei seinen Schlachtungen, zu Wächtern und Thürhütern herabgedrückt, an die Stelle der Fremden treten sollten, welche bisher diese Dienste versahen (vgl. die Netinim, d. h. die dem Heiligtum Geschenkten Hes. 44, 8; Jos. 9, 27; Esra 2, 43—53; Neh. 7, 46—56). Die Leviten, welche bisher das Priesterrecht besessen und ausserhalb Jerusalems Priesterdienst verrichtet hatten, werden also degradiert. Nur die an den Höhen, welche Hesekiel nach der deuteronomischen Forderung des einen Gottesdienstortes als Verirrung beurteilt, unbeteiligten Priester am Tempel zu Jerusalem, die Sadokiden, sind zum Priestertum auserwählt (44, 15 ff. vgl. 40, 46; 43, 19; 48, 11). Beide

Klassen, Priester und Leviten, sollen besondere Lose und Wohnungen erhalten. Diesen Klassenunterschied, welchen das Deuteronomium noch nicht kennt, Hesekiel erst fordert und motiviert, freilich nachdem die jerusalemische Priesterschaft die Gleichberechtigung der Landpriester mit den Stadtpriestern nicht hatte aufkommen lassen (2 Kön. 23, 9), trägt der Priestercodex in die Urzeit zurück und macht aus den Sadokiden vielmehr Aaroniden, vermutlich eine Bezeichnung, welche der Tatsache Rechnung trägt, dass doch einigen Priesterfamilien, die zwar ihren Ursprung nicht durch Sadok, aber doch durch eine andere Linie auf Aaron zurückführten, dieselben Rechte zugestanden wurden wie den Sadokiden. Schon Mose soll angeordnet haben, dass Aarons Geschlecht das Priesteramt verwalten dürfe (Ex. 28, 1. 41; 29, 1. 44; Num. 3, 10). Opfern und Segnen ist sein Vorrecht. Die übrigen Leviten sind Diener der Priester (Num. 3, 6 ff.; 8, 16 ff.; 18, 2. 6) und haben ausschliesslich vor allen andern Israeliten die untergeordneten Dienste am Heiligtum zu versehen (Num. 1, 50 ff.; 18, 3 ff.): das Schlachten der Opfertiere, das Waschen der Opferstücke, die Bewachung des Heiligtums (Num. 1, 53; 3, 7), das Tragen der heiligen Geräte, einschliesslich der Bundeslade (Num. 4). Priesterliche Funktionen, Eintritt in das Innere des Heiligtums (Num. 4, 20), Berührung der heiligen Geräte vor ihrer Bedeckung durch die Priester (4, 15; 18, 3) sind ihnen unter Androhung der Ausrottung untersagt, und jedem Gelüste nach Eingriff in die priesterlichen Vorrechte ist der Untergang von Korachs Rotte als warnendes Exempel vor Augen gestellt (Num. 16). In der Chronik (I. 6, 17; 16, 4; II. 8, 14; 31, 2) sind sie mit der Ausführung des heiligen Gesanges und der Instrumentalmusik im Tempel beauftragt. Sie sind auf diese Weise nicht mehr blosse Diener der Priester bei ihren Amtsverrichtungen, sondern stehen, wie diese, vor Jahwe und dienen ihm, nämlich als Tempelsänger. Ihre Würde hat eine Steigerung erhalten durch Uebertragung der Tempelmusik. Der Verfasser ist sich aber deutlich bewusst, dass dies ein späterer Zuwachs ist; darum lässt er dies Amt erst durch David geschaffen sein.

An der Spitze der Priesterschaft steht nach dem Gesetze der Hohepriester, הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל (Lev. 21, 10), auch der gesalbte Priester הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ genannt (4, 3.5; 8, 12; vgl. ferner הַכֹּהֵן הָרֹאשׁ

der Oberpriester z. B. Esra 7, 5), mit dem ausschliesslichen Rechte im Allerheiligsten zu fungieren. Noch das Deuteronomium und Hesekiel erwähnen ihn nicht, obwohl in einer zahlreichen Priesterschaft und am Königsheiligtum notwendig einer der oberste war, der die Priesterschaft vor dem König vertrat und als dessen Beamter für die Ausführung der königlichen Befehle in Cultsachen zu sorgen hatte (vgl. 2 Kön. 25, 18, wo diesem Vertreter der Priesterschaft bereits der von der Chronik auf den Hohepriester übertragene Name «der Oberpriester» gegeben ist). Dieser war aber immer nur der *primus inter pares*, ohne besondere Amtsbefugnisse in Sachen des Cultus. Zuerst wird der Hohepriester im Heiligkeitsgesetz (Lev. 21, 10) genannt, wo er der Grösste im Collegium (הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו) heisst; ganz so treffen wir den ersten, der mit Namen uns bekannt ist, Josua, bei Sacharja (3, 8), die übrigen Priester heissen noch seine Genossen (רֵעִים 3, 8). Im Priestercodex ist die Rangesgleichheit aufgehoben. Hier nimmt er den Priestern gegenüber die Stellung eines Vaters ein und diese sind demnach seine Söhne. Er ist zu einer Zeit, wo das Volk keinen nationalen König hatte und nur noch eine Gemeinde war, die Spitze der Hierarchie und das Haupt der ganzen Gemeinde, das Organ des himmlischen Königs und zugleich der Vertreter des Volkes.

Wir sehen demnach, dass die Gemeinde sich eine hierarchische Verfassung geschaffen hat: Hohepriester, Priester, Leviten, Laien, das ist die Abstufung. Gott offenbart der Gemeinde seinen Willen und Ratschluss durch den Priesterstand und die Gemeinde bringt Gott durch ihn ihre Dankopfer dar, wie sie durch ihn erst gereinigt wird. Der Priester ist Mittler und der Verkehr zwischen Gott und seinen Dienern wird durch den Cultus aufrechterhalten. Die Anschauung ist eine andere geworden, als bei den Propheten. Diese erwarteten und verhiessen ein Volk, da jeder Gott kenne und mit ihm in Verkehr stehe, da es keiner Mittelspersonen bedürfe. Selbst noch Maleachi (2, 5 f.) sah es nicht als einzige Aufgabe des Priesters, des Gesandten Gottes (מַלְאַךְ יְהוָה), wie ein Einschub im Texte (2, 7) ihn nennt, an, nur cultische Weisungen zu erteilen; aber der Schwerpunkt der Religion lag nun nicht mehr in der sittlichen Erziehung, sondern in der rituellen Unterweisung.

§ 50.

Die heiligen Handlungen.

Heilige Handlungen dürfen nach dem Gesetze nur von Aaroniden verrichtet werden; das Deuteronomium hatte sie noch den Leviten überhaupt erlaubt, und vorher hatte jeder Israelite das Recht dazu besessen. Unter den heiligen Handlungen steht das Opfer oben an, in ihm geht der Cultus nahezu auf. Wir haben früher gesehen, dass der Opferdienst so alt ist, wie die Verehrung Jahwes, ja dass er schon zum semitischen Heidentum gehörte und von da in die Jahwereligion Eingang gefunden hat. Es ist weiter erwähnt worden, wie die Propheten ihm keinen besonderen, ja überhaupt keinen Wert beimessen (§ 36), sondern ihn entschieden verwerfen. In den älteren Büchern fehlen bestimmte Angaben über die Opfergattungen und die Art und Weise ihrer Darbringung; was sich aus den gelegentlichen Angaben entnehmen liess, ist früher zusammengestellt worden (s. § 28). Der Priestercodex gibt nun viel Bestimmteres, sowohl über den Ritus, als über die Veranlassung der einzelnen Opfer. Wie viel davon schon durch das Herkommen sanctioniert war, wie viel die Theorie Neues geschaffen haben mag, ist mit völliger Gewissheit nicht zu ermitteln, da die älteren Bücher, wie gesagt, nirgends diesen Gegenstand *ex professo* behandeln.

Ein eigens die Bestimmungen über die Opfer zusammenstellender Codex findet sich Lev. 1—7 neben anderen zerstreuten Perikopen. Alles ist da aufs genauste geregelt. Die Stoffe blieben im Allgemeinen dieselben wie früher: Rind und Kleinvieh, auch Tauben für das Schlachtopfer; die Haupterzeugnisse des Bodens, Korn, Most und Oel für Speis- und Trankopfer, nur erfahren wir jetzt, welche wichtige Rolle der Weihrauch beim Opfer spielt (Ex 30, 34; Lev. 2, 1 f. 15 f.; 5, 11; 24, 7; Num. 5, 15; vgl. Neh. 13, 5. 9; 1 Chr. 9, 29), und vernehmen, dass jetzt statt קֶמַח das Feinmehl סֹלֶת verwendet wird. Während früher an jedem dargebrachten Opfer die Gefühle des Dankes oder der Schuld haften konnten, finden sich jetzt im Gesetz besondere Gattungen verzeichnet, je nach dem Gefühle, welchem Ausdruck gegeben werden soll: Lob und Dank oder

Verlangen nach Sühne. Ihrer Verwendung nach schieden sie sich in solche, welche ganz dem Altar zufielen, und von welchen kein Mensch etwas bekam (die Brandopfer), und in solche, von welchen der Altar nur Weniges, der Priester das Uebrige bekam (Sündopfer), und solche, welche nach der Weihe des Gott bestimmten Anteils und dem Abzug des Priesterdeputats dem Opfernden zum Festmahle dienten. Alle dabei zu beobachtenden Ceremonien, die Zahl, die Art, das Alter und das Geschlecht der Tiere, die zu verbrennenden oder abzugebenden Teile derselben, die Behandlung des Blutes, das Mass der sonstigen geweihten Dinge, sind aufs pünklichste angegeben. Auf das Einzelne ist hier nicht einzugehen, sondern nur das hervorzuheben, was zur Erkenntnis der religiösen Anschauungen von Wichtigkeit ist.

Zunächst über das Opfermaterial bestimmt das Gesetz, dass nur reine Tiere und unter diesen selbst nur fehllose geopfert werden dürfen (Lev. 22, 17 ff.), wobei sogar auf Schönheit der Gestalt Rücksicht genommen wird. Das Opfertier musste mindestens acht Tage alt sein, gewöhnlich aber waren die Opfer von Kleinvieh einjährig, von Rindvieh dreijährig, also in voller Kraft und Ausbildung. Von Vegetabilien kamen auf den Altar Weizen in Aehren oder in Körnern am Feuer geröstet (Lev. 2, 14), meist aber als Feinmehl סֹלֶת (Lev. 2, 1), welches auch zu Kuchen gebacken wurde. Salz, Oel und Weihrauch kamen hinzu. Aber alles musste ungesäuert bleiben. Das Trankopfer bestand aus Wein. Der leitende Gesichtspunkt bei diesen Bestimmungen ist offenbar, abgesehen von der heiligen Tradition, der, dass nur das Beste und Angenehmste Gottes würdig ist, und dass ihm nur Unverdorbenes dargebracht werden kann, wie man dies auch einem menschlichen Würdenträger gegenüber tun würde (vgl. Mal. 1, 8). Daher erklärt sich die grosse Rolle, welche dem Weihrauch zukommt, und der Ersatz des gewöhnlichen Mehles durch Feinmehl. Eine Aenderung in der Anschauung zeigt der Gebrauch, dass jetzt das Opferfleisch nicht mehr gekocht, sondern roh dargebracht wird; demnach tritt der Gedanke, dass das Opfer eine Gottesspeise ist, zurück.

Das wichtigste unter den Opfern ist das Brandopfer (Lev. 1). Es war immer ein blutiges, aber von einer Mincha begleitet. Ausser Tauben und Turteltauben waren dabei nur männliche Tiere zugelassen. Von den übrigen Opfern unterscheidet es sich

durch die Grösse der Gabe, sofern das ganze Tier, in Stücke zerlegt, auf dem Altar verbrannt wurde. In früherer Zeit konnte es sowohl Dank- als Sühnopfer sein. Im Gesetze hat es diesen allgemeinen Charakter bewahrt. Es ist ein unentbehrlicher Teil jedweden Gottesdienstes geworden. Es wird gebracht jeden Morgen (Esr. 9, 4; Neh. 10, 34) oder auch Morgens und Abends (Ex. 29, 38 ff.; Num. 23, 3 ff.) und heisst darum תָּמִיד, beständiges Opfer. Dasselbe war gesteigert am Sabbat und noch mehr an den grossen Jahresfesten (Num. 28, 11 ff. und Cap. 29). Es begleitet auch andere Opfer, besonders das Sühnopfer, bei der Priesterweihe (Ex. 29, 15 ff.; Lev. 8, 14 ff.) und bei Reinigungen (Lev. 5, 7 ff.; 12, 6. 8; 14, 19 ff.; 15, 14. 15), zum deutlichen Beweis, dass es weiter nichts ist, als ein Cultusact, wodurch die Zugehörigkeit zu Jahwe ganz allgemein ausgedrückt ist.

Daneben, gleichfalls aus älterer Zeit stammend, wird genannt das Dankopfer (זֶבַח שְׁלָמִים Lev. 3; auch bloss שְׁלָמִים Lev. 7, 14; 9, 22; LXX θυσία σωτηρίου, σωτήριον; Vulg. *hostiæ pacificorum*). Eine Novelle im Gesetz (Lev. 7) unterscheidet mehrere Gattungen desselben: das זֶבַח הַתּוֹדָה, Lobopfer, wohl der generelle Namen des obligatorischen Dankopfers v. 12 ff., und solche, die zur Lösung eines Gelübdes (נֶדֶר) oder ganz freiwillig dargebracht werden (זֶבַח נְדָבָה v. 16 ff. vgl. 22, 18 ff.). Seine Bedeutung ist Dank für empfangene oder auch erwartete Gabe. Das Opfertier konnte aus Rind oder Kleinvieh bestehen (Lev. 3, 1. 6; 9, 4 etc.). Auf den Altar sollen bloss die Fettstücke kommen, der Priester erhielt die Brust und die rechte Keule (Lev. 7, 29 ff.); das Uebrige diente dem Darbringer zur Mahlzeit. Merkwürdig ist, dass die Mahlzeit, welche in früherer Zeit so sehr die Hauptsache war, dass die Darbringung der Fettstücke fast nur wie die religiöse Weihe derselben erscheint und das Deuteronomium noch das Ganze als ein sich Freuen vor Jahwe bezeichnet, in der levitischen Gesetzgebung fast gänzlich in den Hintergrund tritt. Die heilige Handlung ist fertig, wenn die Mahlzeit beginnt. Letztere scheint fast wie eine keineswegs notwendige Verwendung des übrigen Fleisches, man möchte sagen, wie eine Concession an den alten Gebrauch.

Eine wichtige Stelle im Gesetz nimmt das Sühnopfer ein, welches im Allgemeinen den Zweck hat, das durch irgend eine Uebertretung gestörte Verhältnis der Menschen zu Gott wieder

herzustellen. Das Gesetz unterscheidet zwei Gattungen desselben, das eigentliche Sündopfer (חַטָּאת) für unfreiwillige Vergehungen gegen Gott (Lev. 4) und das Schuldopfer (אָשָׁם Lev. 5), zumeist nach Eingriffen in fremdes Eigentum dargebracht neben der Leistung des Schadenersatzes. Als besondere mit eigenartigem Ritus begangene Opfer scheinen beide jüngeren Ursprungs zu sein und finden erst bei Hesekiel Erwähnung, wenn auch nicht geleugnet werden kann, dass in früheren Zeiten oft Opfer zur Sühne gebracht wurden, meist Brandopfer, weil der Opfernde nicht wagte, durch Genuss von dem Dargebrachten mit Gott in Verbindung zu treten. Die Grösse des Opfers bestimmte sich teils nach der theokratischen Stellung des Darbringers, teils nach dem Vergehen. Für das Volk oder den Hohepriester bestand es aus einem Farren, für einen Fürsten aus einem Ziegenbock; für den gemeinen Mann aus Ziege oder Schaf. Leute, die zu arm waren, um ein grösseres Tier darzubringen, konnten sich auch mit einer Taube oder Turteltaube begnügen, und diese reichte überhaupt aus in einzelnen Fällen von Verunreinigung, wie Wochenbett, Schleim- und Blutfluss (Lev. 12, 6. 8; 15, 14. 15. 29. 30); bei ganz Armen genügte ein Zehntel Epha Weissmehl ohne Oel und Weihrauch (5, 11—13).

Sünd- und Schuldopfer sollten Versöhnung und Vergebung bei Gott erwirken. Der technische Ausdruck hierfür ist לְכַפֵּר עָלָיו, wörtlich «für ihn, den Darbringer, Deckung zu schaffen». Der Priester vollzieht zu Gunsten des Schuldigen die Sühneceremonien, sodass Gott ihn in seiner Sünde nicht sieht und nicht sehen will, eben weil er durch das Opfer, welches ein Lösegeld ist, sich befriedigen lässt und deshalb die Strafe erlässt (וְנִסְלַח לוֹ). Man erklärte nun vielfach die Sache so, dass eine Substitution des Tieres stattfinde, welches statt des Schuldigen die verdiente Strafe zu ertragen hätte. Diese Substitution soll schon dadurch veranschaulicht sein, dass der Darbringer, wenn er das Tier vor den Altar führte, ihm die Hand auf den Kopf stemmte. Handauflegung fand aber auch bei Brand- und Dankopfer statt (Lev. 1, 4; 3, 2), kann demnach nicht Symbol der Sündenimputation sein. Um letztere Fälle nicht auszuschliessen hat man die Handauflegung als sacramentale Uebertragung der Stimmung und Intention des Darbringers überhaupt auf das Tier sehen wollen, was beim Sühnopfer dann auf Substitution hinausliefe. Dies kann aber die Bedeutung des Ritus nicht sein, sonst dürfte er beim täglichen Brandopfer nicht fehlen (Lev. 6, 1 ff.). Es ist vielmehr das

Zeichen, dass der Darbringer sein Eigentum als sein Opfer zu einem bestimmten Zweck Jahwe hingebe (*manumissio*).

Weiter hat man das besondere Verfahren mit dem Blute des Opfertieres für die Erklärung als Substitution geltend gemacht. Während nämlich bei Brand- und Dankopfer dasselbe um den Altar gegossen wurde, wird hier davon zuerst bei Opfern für das Volk vom Hohepriester gegen den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt; in anderen Fällen werden die Hörner des Altars damit bestrichen. «In dem Blute, heisst es Lev. 17, 11, sitzt die Seele des Leibes», — es ist der Sitz des Lebens, — «das Blut deckt durch die Seele», d. h. vermöge des in ihm enthaltenen Lebens hat es Sühnkraft; und Gott hat es ihnen «verliehen für den Altar, damit man ihnen mit demselben Sühne verschaffe»; es soll dargebracht werden, um ihr Leben zu decken vor der die Sünder verzehrenden Heiligkeit Gottes. Man hat dies nun im Sinne der *satisfactio vicaria* verstanden, so dass das Tier stellvertretend den vom Sünder verdienten Tod erlitte. Dem widerspricht aber, dass ja bei andern Opfern das Tier auch geschlachtet wird, und gerade für die todverdienenden Verbrechen das Sühnopfer nicht zulässig ist, sondern allein für unwissentlich und in Verirrung begangene Sünden oder für solche Vergehen, die man bereute und bei denen Ersatz des materiellen Schadens hätte eintreten können (Lev. 4 passim; 5, 1 ff.; Num. 15, 22—31). Es ist auch nicht so zu fassen, dass das Blut, das Leben, weil von Gott dem Urheber des Lebens stammend, die heiligste Gabe sei, welche der Mensch Gott weihen kann. Sondern gerade die älteste Sitte und Auffassung des Opfers ist es, die hier noch nachwirkt; das Leben, das Blut, in dem das Leben sitzt, ist als das vornehmste Mittel betrachtet, um die durch unwissentlich begangene Sünden gelockerte Verbindung mit Gott wieder zu befestigen. Darum erfolgt die Application des Blutes an die Hörner des Altars oder die Sprengung gegen den Vorhang des Allerheiligsten.

Der Theorie nach (Num. 15, 30) konnten bloss unfreiwillige Vergehen durch Opfer gesühnt werden. Letztere Kategorie wurde aber sehr weit gefasst, sofern auch aus Schwäche oder Furcht begangene Uebertretung, ja auch vorsätzliche Verletzungen des Eigentums, wenn Reue und Wiedererstattung stattfand, mit einbegriffen waren (Lev. 5, 1—4. 21 ff.). Die vielen gebotenen Sühnopfer waren nun allerdings sehr geeignet, das Volk im Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit zu erhalten und zu bestärken und in den tieferen Ge-

mütern auch das Gefühl, dass Herzensreinigung notwendig sei, zu wecken und wach zu halten (vgl. Ps. 19, 13: Verirrungen — wer wird sich aller bewusst? Von den verborgenen sprich mich los! vgl. ferner Ps. 69, 6 und daneben Ps. 51). Wenn aber Sühnopfer auch für zufällige Berührung einer unreinen Sache, aus Unachtsamkeit, oder weil man sie nicht wahrgenommen hatte (Lev. 5, 2. 3), oder für natürliche Vorkommnisse, wie Wochenbett und Blutfluss (Lev. 12 und 15), gefordert werden, so musste andrerseits die Gleichstellung solcher Verunreinigungen mit wirklich begangenen Sünden das sittliche Gefühl abschwächen, indem man versucht war, wirkliche Sünde für nicht gefährlicher anzusehen, als leibliche und dazu noch unvermeidliche Verunreinigung. Die Gefahr lag nahe, es mit dem Leichteren genau zu nehmen, der wirklichen Schuld aber ebenso durch das blosse Opfer sich zu entledigen. Das entsprach ja dem Volksbewusstsein, und der Priestercodex hat darum gewiss mit der Regelung des Cultus das Volk nicht auf einen höheren Standpunkt erhoben. Der Compromiss, den das deuteronomische Gesetz zwischen den prophetischen Forderungen und dem Volksglauben eingeleitet hatte, endigte genau besehen auf diesem Gebiete mit einer eigentlichen Verdrängung der prophetischen Religion, d. h. mit einer Befestigung des rituellen Cultus.

Schliesslich darf ein Element in den Gottesdiensten zu Jerusalem nicht unerwähnt bleiben. Es ist das musikalische. Dass es bei den alten Opferfeiern an Gesang und Spiel, an Reigen und Tanz nicht fehlte, ist sicher (vgl. Am. 5, 23); aber es waren keine geistlichen Lieder, die dort gesungen wurden, sondern die ungebundene Fröhlichkeit des Volkes war es, die sich hören liess (vgl. auch Hos. 9, 1). Auf die volkstümlichen alten Melodien, die noch in manchen Psalmüberschriften erwähnt sind[1], wurden aber später geistliche Lieder gedichtet und gesungen, und der zweite Tempel weist ein grosses Sängerpersonal auf, von welchem besonders die Chronik berichtet, die auch die Sänger unter die Leviten rechnet und dadurch (s. S. 245) beide zugleich erhöht (man vergleiche auch die Einweihung der von Ne-

[1] אל־תשחת Ps. 57, 1; 58, 1; 59, 1; 75, 1 vgl. Jes. 65, 8; על־אילת השחר Ps. 22, 1; על־יונת אלם [l. אים] רחקים Ps. 56, 1 Die beste Analogie bietet die Geschichte der Entstehung des evangelischen Kirchenliedes zu der Zeit der Reformation.

hemia aufgebauten Stadtmauern durch die beiden Musikchöre Neh. 12). Im Psalmbuche tragen einzelne Sammlungen oder Psalmen ihre Namen höchst wahrscheinlich nach solchen Sängerinnungen (Asaph, Heman, Ethan). Dass der Priestercodex diesen musikalischen Teil des Gottesdienstes noch nicht regelt, beweist, dass ihm erst später eine grosse Wichtigkeit zugeschrieben wurde; aber gerade diese musikalischen Aufführungen werden mitgeholfen haben, den Cultus viel prächtiger und feierlicher erscheinen zu lassen, als früher, und werden hauptsächlich ein Grund sein, warum er in den Psalmen so oft gerühmt wird und die von ihm Ferngehaltenen mit Sehnsucht erfüllt (Ps. 42, 2 ff.; 84, 2 ff.; 132, 2 ff. etc.).

§ 51.

Die heiligen Zeiten.

Wie die Opfertheorie, so ist auch die Festgesetzgebung besonders bezeichnend für den Geist des Nomismus und des Codex, welchem wir ihre Kenntnis verdanken.

Sabbat und Neumond werden darin beibehalten, letzterer, da sein alter Doppelgänger der Vollmond-Sabbat sich von ihm getrennt hat und zum wöchentlichen Feiertag geworden ist, begreiflicherweise fast ganz verwischt (vgl. nur in Nachträgen zu PC Num. 10, 10; 28, 11—14), der Sabbat aber als Zeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinde besonders ausgezeichnet (Ex. 31, 12-17; 35, 1—3; Lev. 23, 3) und auch von den späteren Propheten hervorgehoben (vgl. Jes. 56), die völlige Ruhe an diesem Tage wird mit der Ruhe Gottes nach dem sechstägigen Schöpfungswerk theologisch begründet (Gen. 2, 1—3; Ex. 20, 11 vgl. die Motivierung aus humanen Rücksichten in Deut. 5, 15). Nehemia ergriff strenge Massregeln, um die Beobachtung des Tages durchzuführen (13, 15 ff.), und der Priestercodex bedroht in einem in geschichtlichem Gewande gegebenen Gesetze (Num. 15, 32 ff.) die Sabbatschändung mit Todesstrafe.

Die drei jährlichen Feste, welche von Alters her und noch im Deuteronomium als Feste des Ackerbaus gefeiert wurden, obschon ihnen durch die Verlegung in die Hauptstadt der natürliche Boden

entzogen wurde, sind beibehalten, aber Bedeutung und Ritus sind modificiert. Die Feste sind vom wirklichen Leben losgelöst, sind ausschliesslicher kirchlich, speciell gottesdienstlich geworden.

Beim Pesach, an welchem früher die Erstgeburten von Rind und Schaf dargebracht und beim Heiligtum verzehrt wurden, wobei sieben Tage lang Ungesäuertes gegessen wurde, Beides zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, und welches mit der Weihe einer Gerstengarbe die Ernte eröffnete (Ex. 23, 15. 19; 34, 18—20; Deut 16, 1—8; Ex. 13, 1—16), ist das Erstgeburtsopfer und selbst der Opfercharakter zurückgetreten. Nach der älteren Praxis ist wieder an die Stelle des Erstgeburtsopfers das Lamm (Schaf oder Ziege) gekommen, welches am 10. Nisan schon ausgewählt und am Abend des 14. überall geschlachtet und verzehrt werden soll (Ex. 12, 1—10). Zur Erinnerung an die Schonung der Erstgeburt in Aegypten sollen Thürpfosten und Oberschwelle mit seinem Blute bestrichen werden. An jedem der sieben Tage, die hierauf folgen, werden Maṣṣôt gegessen, reichlichere Opfer als gewöhnlich dargebracht, und am ersten und siebenten Tage ist Festversammlung (vgl. Ex. 12, 16; Lev. 23, 5—8; Num. 28, 16—25). Die Gemeindeopfer vertreten die privaten. Ueber die Zusammenlegung des ursprünglich ganz andere Bedeutung besitzenden Pesachfestes mit dem Maṣṣôtfeste ist früher (S. 126) gesprochen worden; der Priestercodex hat diese deuteronomische Umgestaltung aufrecht erhalten, aber dem Pesach doch nicht ganz seinen früheren Charakter einer familiären Feier genommen, da es überall in den Häusern geschlachtet und verzehrt wird, wie es auch bis in das N. T. hinein Sitte geblieben ist (Mark. 14, 12 ff.). An den wahren Ursprung der Feier hat der Priestercodex keine Erinnerung; die historische Begründung derselben durch die Vorfälle bei dem Auszug aus Aegypten liegt auf der Linie der durch das deuteronomische Gesetz angebahnten Umdeutung der aus dem gewöhnlichen Leben entsprungenen Feste in historische Gedenkfeiern. Zur Zeit des N. T. kannte man natürlich nur diese spätere historische Deutung.

Das Pfingstfest, ἡ πεντηκοστή in den Apokryphen und im N. T., im A. T. חַג הַקָּצִיר Erntefest (Ex. 23, 16) und חַג שָׁבֻעוֹת Wochenfest (Ex. 34, 22; Deut. 16, 10 vgl. חַג הַשָּׁבֻעוֹת Deut. 16, 16) genannt, soll am Schluss der Ernte, nach Deut. 16, 10 und Lev. 23, 15. 16 aber nach sicher fixiertem Datum sieben Wochen nach der Darbringung der ersten Gerstengarbe gefeiert werden.

Es ist dasselbe ursprünglich, wie schon der alte Name anzeigt, ein Dankfest für die Getreideernte, und das ist es auch im Priestercodex geblieben; die historische Umdeutung durch die Beziehung auf die sinaitische Gesetzgebung hat es erst später erhalten. Als Erntefest ist es auch dadurch charakterisiert, dass an demselben zwei Laibe von gesäuertem Weizenbrot zwar nicht geopfert, doch gewoben wurden (Lev. 23, 17. 20). Es dauerte nur einen Tag; es wurden früher an demselben die Erstlinge (Ex. 23, 16; 34, 22; Deut. 16, 10) dargebracht und damit Opfermahlzeiten veranstaltet. Ueber letztere schweigt der Priestercodex. Aber da der Pfingsttag יוֹם בִּכּוּרִים genannt wird (Num. 28, 26), lässt sich vermuten, dass an diesem Tage die Erstlinge oder deren Ertrag als Abgabe an den Priester entrichtet wurden. Er war ausgezeichnet durch Festversammlung und besondere Opfer (Num. 28, 26 ff.).

Das Laubhüttenfest war ursprünglich, wie schon der ältere Name (חַג הָאָסִיף Ex. 23, 16; 34, 22) uns gezeigt hat (S. 125), das Fest der Lese am Ausgang des Jahres und damit das Dankfest für allen Erntesegen des Jahres (Deut. 16, 13 erwähnt nämlich neben der Kelter die Tenne). Es wurde anfänglich im Freien, in den Weinbergen begangen (vgl. S. 125), und daher kommt die Sitte, Hütten zu bauen, in denen man sich während der Herbstgeschäfte häuslich einrichtete und die Herbstfreude feierte. Daher hat es den Namen חַג הַסֻּכּוֹת, σκηνοπηγία, schon im Deuteronomium. Diesen ländlichen Charakter musste es verlieren, seitdem es nach deuteronomischer Verordnung (16, 13—15) in Jerusalem begangen wurde. Die Hütten, eine Sache des Bedürfnisses, so lange man das Fest im Freien beging, wurden beibehalten und aus Myrten-, Oel- und Palmenzweigen, aus Aesten von dickbelaubten Bäumen und Weiden (Lev. 23, 40; Neh. 8, 15 ff.) auf den Dächern der Häuser, in den Vorhöfen des Tempels und auf den freien Plätzen der Stadt errichtet. Das Fest erhielt zugleich eine historische Bedeutung, als Erinnerung an das Wohnen in Hütten während des Wüstenzuges (Lev. 23, 42. 43). Früher musste es mit der Weinlese zusammenfallen. Der Priestercodex setzte es aber auf den 15. des 7. Monats[1]

[1] Eine Nachwirkung der alten Vollmondfeier wie bei der Verlegung des Pesach auf den 14./15. Nisan, s. S. 254.

(Lev. 23, 34; Num. 29, 12) und fügt zu den üblichen sieben Tagen (Deut. 16, 15; Lev. 23, 41) noch einen achten hinzu. Am ersten und achten Tage ist feierliche Festversammlung mit Sabbatruhe (Lev. 23, 35. 36; Num. 29, 12. 35) und werden massenhafte Festopfer (Num 29, 13 ff.) dargebracht. Die verordnete Opfermasse ist vielleicht ein Surrogat für die früher an diesem Feste gebräuchlichen Zehntenopfer; der Zehnte fiel aber nicht weg, sondern musste den Leviten entrichtet werden, die ihrerseits ein Zehntel davon an die Priester abzugeben hatten.

Bei den bisher genannten Festen tritt im Priestercodex das Bestreben zu Tage, die ländlichen Feiern, die in Verbindung mit dem Ackerbau standen, mehr und mehr ihres ursprünglichen Charakters zu entkleiden und in rein religiöse umzuwandeln mit Zurückführung derselben auf eine historische Begebenheit. Ein ausschliesslich religiöses Fest, wahrscheinlich erst nach Esra eingeführt, ist der Versöhnungstag, יוֹם כִּפּוּרִים, später κατ' ἐξοχήν der Tag, aram. יוֹמָא, genannt, das grosse Buss- und Sühnfest des Volkes, welches am zehnten des siebenten Monats mit völliger Sabbatruhe, heiliger Versammlung und allgemeinem Fasten begangen wurde, dem einzigen Fasten, welches das Gesetz vorschreibt. Daher heisst der Tag auch ἡ νηστεία Act. 27, 9. Fasten war von jeher Ausdruck der Trauer und bussfertiger Stimmung (s. S. 50). Diese Stimmung ist aber besonders ausgeprägt in dem doppelten Sühnopfer, welches der Hohepriester an diesem Tage darzubringen hat. Der Ritus ist ausführlich Lev. 16 beschrieben; der Grundgedanke ist: das Volk ist unheilig infolge mancher auch unwissentlich begangener Sünden, es muss also entsündigt werden. Durch die Sünde des Volkes wird aber das Land verunreinigt, und schon das Deuteronomium (21, 1—9) hatte für den Fall, dass ein Mörder unbekannt blieb, eine Sühnung der Gesamtheit verordnet. Auch das Heiligtum wird mit dem Volke unrein (Hag. 2, 12 ff.), daher Hesekiel Opfer zu seiner Entsündigung verlangt am Ersten des ersten und siebenten Monats (45, 18 ff.).

Derselbe Gedanke findet im Versöhnungsritus seinen Ausdruck. Das verunreinigte Heiligtum und seine Diener, der Hohepriester, der Stellvertreter des Volkes, an ihrer Spitze, müssen zuerst entsündigt werden. Er schlachtet einen Stier, um sich und die Priesterschaft von jeder Sündenschuld zu befreien, und

sprengt zu diesem Behufe von dessen Blute an und vor den Deckel der Gesetzeslade. Darnach bringt er das Sündopfer des Volkes dar, bestehend aus einem durchs Los bezeichneten Bocke. Auch von dem Blute dieses Bockes wird durch ihn ins Allerheiligste gesprengt. Darnach, um das Heiligtum zu entsündigen, bestreicht er gleichfalls mit dem Opferblute die Hörner des Räucheraltars und des Brandopferaltars. Nach Vollendung dieses Ritus legt er mit beiden Händen die Sünden des Volkes, die er laut bekennt, auf den Kopf eines andern Bockes und entsendet ihn in die Wüste zu Azazel עֲזָאזֵל, dem er durchs Los zugefallen war. Es ist dies ein symbolischer Act, wie das Fliegenlassen des einen Vogels bei der Entsündigung eines mit Aussatz behafteten Hauses (Lev. 14, 1—7. 48—53, vgl. auch Sacharja 5, 9 ff.), wodurch dem Volke vergewissert wird, dass die durch den vorangegangenen Sühnact getilgten Sünden ein für allemal entfernt sind, wenn es nicht noch als eine magisch wirksame Handlung empfunden wurde, durch die alle Unreinheit, d. h. aller unreine Stoff auf den Bock übertragen und aus der Gemeinde in die Wüste d. i. das Reich der Dämonen hinausgeschafft wurde[1]. Erst darauf folgen Brandopfer für Hohepriester und Volk; denn nunmehr ist das richtige Verhältnis zu Gott wieder hergestellt und die Gemeinschaft mit Gott gesichert.

Die Bedeutung des Festes ist hierdurch hinlänglich klar. Es handelt sich um Entsündigung des Volkes und aller seiner Glieder, auch derjenigen, welche Gott am nächsten stehen, und seines Heiligtums, welches, von sündigen Menschen betreten, selbst verunreinigt wird. Man will der Gefahr vorbeugen, dass trotz dem Eifer für den Cultus die in Unwissenheit begangenen Sünden die Verbindung zwischen Gott und der Gemeinde lockern und so einerseits den Gottesdienst unwirksam machen und andrerseits eine neue Exilierung herbeiführen könnten. Dass die Entsündigung des Volkes durch besondere Sühnopfer geschieht, ist dem übrigen Gesetze gemäss, welches für alle Vergehen solche verlangt; dass sie für das ganze Volk geschieht, hat

[1] Vgl. Hans Duhm, Die bösen Geister im A. T., 1904, S 57. — An einen analogen ägyptischen Brauch erinnert Dan. Völter Aegypten und die Bibel[3], 1907, S. 72 f.: Schlachtung eines Ferkels und Wegsendung desselben durch den Schweinehirten als einer Gabe an Set, der auch als in der Wüste hausend gedacht wurde.

seinen hinreichenden Grund darin, dass der Einzelne nicht alle seine Sünden kennt und dafür Versöhnung sucht. Es soll Aller Bussgefühl geweckt, die Reue durch Fasten bezeugt, das Gefühl der Versöhnung lebendig erhalten werden.

Rätselhaft ist nur die Sendung des mit den Sünden des Volkes belasteten Bockes «an Azazel», לַעֲזָאזֵל, und die Deutungen dieses Wortes sind bis auf den heutigen Tag verschieden. Viele, namentlich die Juden, sehen darin einen Ortsnamen, was unmöglich ist, da ein Ort nicht Jahwe gegenüber gestellt werden kann, sodass es hiesse: einer der Böcke ist für Jahwe, der andere gehört nach Azazel. Ebenso wenig kann das Wort Bezeichnung des Ziegenbockes selbst sein (Vulg. *caper emissarius*, Luther: der ledige Bock[1]), weil der Bock in die Wüste gesendet wird zu Azazel (Lev. 16, 10). Die LXX scheinen das Wort abstract zu fassen, wenn sie es v. 10 durch εἰς τὴν ἀποπομπήν, v. 26 durch εἰς ἄφεσιν wiedergeben. Demgemäss nehmen es Manche für eine Reduplicationsform von עזל = «zur Fortschaffung». Auch diese Erklärung verstösst gegen v. 8, wo Azazel der Empfänger des einen Bockes ist, wie Jahwe der des andern. Es kann demnach nur ein persönliches Wesen darunter verstanden werden, und am nächsten liegt es, an einen Kakodämon in der Wüste, wohl den obersten Wüstendämon, zu denken. Die Etymologie des Namens bleibt aber unsicher. Der ganze Ritus deutet an, dass die Sünde, von der das Volk durch das Sühnopfer vor Gott losgeworden ist, nunmehr vollständig weggeschafft und dahin verwiesen ist, wo die unreinen Geister hausen[2].

[1] Vielleicht hat auch die Volksetymologie an Zusammensetzung von עֵז «Ziege» und אָזַל «weggehn» gedacht, s. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments I, S. 189.

[2] Die Aufnahme dieser Ceremonie in den legitimen Cultus ist merkwürdig. Sie hängt doch mit der seit dem Exil (Lev. 17, 7) bezeugten, aber jedenfalls schon viel älteren Darbringung von Opfern an die שְׂעִירִים, die satyrartigen Kobolde der Wüste, zusammen (vgl. Jes. 13, 21). Den «Haarigen» wird man «haarige» Böcke (שָׂעִיר) geopfert haben; diese Annahme liegt auf der Hand und stimmt mit dem heidnischen Gebrauche, dem verehrten Gottesbilde das Fell des geopferten heiligen Tieres anzuziehen. ʿAzazêl könnte darum wohl der Oberste der שְׂעִירִים und ein Zusammenhang des Namens mit der Gestalt des Dämons (עֵז Ziege) nicht gänzlich auszuschliessen sein. ʿAzâzêl spielt auch später noch eine Rolle, vgl. z. B. Hen. 9, 6; 10, 4.

Die Versöhnungsfeier ist der eigentliche Schlussstein der Priestergesetzgebung, deren ganze Tendenz in derselben, wie in einem Brennpunkt, zusammengefasst ist. Das Volk soll den Segen und das Heil Jahwes erfahren, also vor Schaden bewahrt werden. Dazu kann nur das verhelfen, dass das Volk heilig ist; wegen seiner Sünden könnten am Ende auch die Opfer, welche durch die Mittlerschaft des Priestertums Jahwe dargebracht werden, diesen Zweck verfehlen. Darum muss noch eine besondere Feier eingeführt und gehalten werden, welche immer wieder die Wirksamkeit des Cultus garantiert. So findet der Grundsatz: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, seine rituelle Ausbildung. Es war genug, um das Gefühl der Versöhnung wach zu erhalten, aber für die zarten Gewissen nicht ausreichend und für den gewöhlichen Schlag Menschen irreleitend, weil die bloss rituelle Heiligkeit für die wirkliche keinen Ersatz bieten kann.

§ 52.

Die Moral.

Die rituellen Verpflichtungen geben nur die eine, wenn auch die in den Vordergrund gerückte Seite der Forderungen an, welche das Gesetz an die Glieder der Gemeinde stellte. Denn wie das Deuteronomium den treuen Gehorsam gegen Jahwe auch in Erfüllung der humanen Gebote forderte, so wollte das Heiligkeitsgesetz den Erweis der Gottesfurcht (Lev. 19, 14; 25, 17. 36) im Verkehr mit dem Nächsten darin sehen, dass jeder seinen Volksgenossen liebe wie sich selbst (19, 18 vgl. v. 34). Gleicherweise stellte Hesekiel sittliche Forderungen neben die cultischen (18, 5—9) und fordern die nachexilischen Propheten die Uebung von Recht und Gerechtigkeit, von Liebe und Milde (Sach. 7, 9. 10; Jes. 58, 6 ff.). Ja der Dekalog Deut. 5 und Ex. 20 ist als ein Werk dieser Stufe der Religion zu betrachten, in dem die Priesterschaft aufs kürzeste die religiös-ethischen Pflichten eines Frommen zusammenfassen wollte (S. 194). Wie wohl diese gesetzliche Stufe der Religion sich auch der sittlichen Pflichten bewusst war, können am deutlichsten das Spruchbuch und Jesus

Sirach beweisen. Oberflächlich betrachtet könnte es sogar scheinen, als ob in dieser Hinsicht von keinem Nomismus die Rede sein dürfe. Aber schon die einfache Nebeneinanderstellung cultischer und sittlicher Gebote bei Hesekiel beweist eine Degradierung der letzteren von ihrer alles überragenden Bedeutung. Ferner wird wohl die Gottesfurcht als das Motiv zur Erfüllung genannt; aber es ist nicht mehr die innige Verbindung, welche die Propheten zwischen dem Glauben an Jahwe und dem Tun seines Willens kennen, sondern zwischen beide tritt als neue Grösse das Gesetz, so dass doch eine Gesetzeserfüllung aus dem sittlichen Verhalten geworden ist. Dass dem so ist, tut sich besonders daran kund, dass nicht mehr das Vertrauen auf den Gott des Heils als Antrieb zur treuen Befolgung seines Willens genügend erscheint, sondern ein Hinweis auf bestimmtere und näherliegende Folgen für nötig erachtet wird. Die Gottesfurcht bekommt darum nahezu den Sinn von Furcht vor der göttlichen Strafe.

Dass die Moral als die reinste Parallele zum Cultus gefasst wird, ersieht man sofort an dem wichtigsten Begriff, der in dieser Litteraturgattung auftritt. Denn חָכְמָה bedeutet die Weisheit, welche die Einsicht in die richtigen Mittel zur Erreichung des gewünschten Zieles und die Klugheit, davon auch Gebrauch zu machen, besitzt. Es handelt sich also bei diesem Worte nicht um eine tief religiöse Gotteserkenntnis, auch nicht um ein philosophisches Wissen oder um die Freude am blossen Wissen, sondern um recht praktische Zwecke, um die rechte Fertigkeit und Tüchtigkeit im Beruf. Dieser Begriff hat nun seine Anwendung gefunden auf das ethische Gebiet und bedeutet auch hier das zur Erreichung des Zieles am meisten geeignete Verhalten und Benehmen, das deshalb natürlich auf dem Wissen um den Weg zu diesem Ziele ruhen muss. Es dreht sich daher bei dieser Moral alles um das Ziel, und dies ist nichts anderes als das Heil und die Glückseligkeit, wie bei der Uebung des Cultus. Allerdings könnte es nun auch eine Weisheit geben wollen, die ganz auf sich selber zu stehen versuchte und mit dem eigenen Verstande sein Heil sich schaffen zu können vermeinte. Eine solche kennen in der Tat unsere Sprüche auch, aber sie lehnen sie ab als eine falsche Weisheit: «Sei nicht weise in deinen Augen» אל־תהי חכם בעיניך (Prov. 3, 7) und «verlass dich nicht auf deine eigene Einsicht» (3, 5). «Lass das vorwitzige Speculieren; denn mehr als

Menschen-Einsicht vermag, ist dir geoffenbart. Viele hat schon ihre hohe Einbildung verführt und böser Dünkel ihren Verstand zum Straucheln gebracht» (Sirach 3, 21–24). Diese eigene Weisheit, die ganz frei ihre Wege gehen will, führt nicht zum Heil; die wahre Weisheit involviert bereits eine feste Entscheidung darüber, dass nur der Gehorsam gegen Gottes Gebote zum Ziele führt. Dadurch bekommt die Weisheit einen bestimmten Inhalt, und im Munde der Spruchdichter bedeutet darum Chokma diejenige Seelenverfassung, welche den von Gott geordneten Weg zum Heile einschlägt, weil sie auf der festen Einsicht und Erkenntnis ruht, dass nur durch Gehorsam gegen Gott das Heil erlangt wird. Je nachdem man die Weisheit allgemeiner oder schon mit dem bestimmten Inhalt erfüllt fasst, kann daher die Gottesfurcht als die Aeusserung der wahren Weisheit (Prov. 3, 7) oder als deren Anfang, als die Grundlage alles sittlichen Verhaltens, angesehen werden (1, 7; 9, 10); andrerseits ist es begreiflich, dass חכמה und יראת יהוה Weisheit und Gottesfurcht für einander gebraucht werden können (8, 12 ff.; vgl. Sirach 1, 14 ff.; 2, 16. 17; 15, 1; 23, 27).

Alle Moralität hat hiernach einen religiösen Grund; sie beruht auf dem richtigen Verhalten gegen Gott. Auch die Sprüche zeigen ein Bewusstsein davon, dass äusserliche Gesetzlichkeit oder blosse Cultusübung nicht genügt; sie halten daran fest: Gott sieht das Herz an und verlangt Reinheit der Gesinnung, und bloss äusserlicher Cultus ist Jahwe ein Greuel (Prov. 21, 3; 15, 8; 20, 9 f.; Sir. 1, 25 ff.; 2, 12 ff.; 7, 9; 32, 9. 14). Gleichwohl kann man nicht verkennen, dass die Reinheit der prophetischen Sittenlehre nicht ganz inne gehalten ist. Die Rücksicht auf den Erfolg drängt sich allzu stark hervor und die Chokma hat allzunahe Verwandtschaft mit einer handwerksmässigen überwiegend weltlichen Kunstfertigkeit. Das Gesetz ist nicht befolgt, weil es Jahwes Willen kundgibt, sondern weil es den einzigen Weg zum Glücke und zwar zum äusseren Glücke zeigt. Darum predigt die Spruchweisheit nicht selten Tugend aus Nützlichkeitsrücksichten. So wird zur Wohltätigkeit ermahnt, weil man in den Fall kommen kann, der Hilfe Anderer bedürftig zu werden, und ein geleisteter Dienst einen Gegendienst billig macht (Prov. 28, 27), oder weil Jahwe die Guttat vergilt (ib. 19, 17; vgl. Sir. 12, 1 ff.; 29, 14. 15). Man muss ehrlich seine Schulden abzahlen, weil der Ruf der Ehrlichkeit dazu verhilft, dass wir Freunde und Helfer in andern

Zeiten der Dürftigkeit finden (Sir. 29, 3). Ehebruch ist zu vermeiden, weil man sich der Gefahr der Rache des beleidigten Gatten aussetzt (Prov. 5, 7 ff.; 6, 34); Unmässigkeit und Unzucht, weil sie zu Armut und Krankheit führen und das Leben verkürzen (Sir. 9, 6; 37, 30. 31). Man tut wohl, sich von Gelübden zu enthalten, weil man sie bereuen kann (Prov. 20, 25; Sir. 18, 22) und die Nichterfüllung Gottes Zorn reizen würde. Man soll die gebotenen Opfer darbringen, weil Gott sie siebenmal belohnt (Sir. 32, 13). In allen diesen Stücken sind Motive der Klugheit an die Stelle der ethischen getreten. Der Wert der Weisheit misst sich nach ihrer Nützlichkeit. Es ist, als ob die Weisheitslehrer sagen wollten: Was du tust, bedenke recht; lass dich nicht durch deine sinnliche Lust oder durch unüberlegte Grossmut zu einer Unklugheit verleiten; achte auf deinen bleibenden Vorteil! Sei vor allem gottesfürchtig, damit erwirbst du dir Segen und Leben. Gottesfurcht bringt schliesslich den sichersten Gewinn.

Ein Unterschied zwischen den Proverbien und Sirach kann nicht etwa dahin statuiert werden, dass jene die reine, dieser die Utilitätsmoral vertrete, weil jene im Kanon stehen, dieser unter den Apokryphen. Das Dogma hat offenbar bei dieser Wertschätzung die Exegese beherrscht. Ein Unterschied im Geiste ist nicht nachzuweisen. Hier wie dort trübt das Prinzip der Utilität die Reinheit der Ethik. Zur Ermässigung dieses Urteils kann nur gesagt werden, dass beide Weisheitslehrer nur die einzelnen Pflichten dem Volke und vornehmlich der Jugend einschärfen wollen und zu diesem Zwecke die im Volke gangbaren Sprüche verwerten. Sind diese nicht ideal gehalten, so ist es nicht ihre Schuld, und wenn sie, wo sie selbständig verfahren, in gleicher Weise auf die Nützlichkeit ihrer Anweisungen sich berufen, so haben sie auf das gesehen, was immer einen gewissen Eindruck macht, aber zugleich damit deutlich kundgetan, dass die gesetzliche Stufe der Religion nicht an die prophetische hinanreicht, was Tiefe und Höhe der sittlichen und religiösen Erkenntnis betrifft. Wie Tritojesaja (c. 58) schon die Höhe der früheren Propheten verlassen hat, wenn er den recht geübten Cultus und die freundliche barmherzige Behandlung der Notleidenden unter den Gesichtspunkt des daraus hervorgehenden Glücks stellt, so sind Proverbien und Sirach auf dieser Bahn weiter geschritten, auch im Einzelleben diesen Gesichtspunkt durchzuführen und aus

den sichtbaren Folgen die Moral zu empfehlen. Alles aber, Cultus und Moral, zeigt sich von dem einen Gedanken beherrscht, dass genaue Erfüllung des Gesetzes im Einzelnen und im Allgemeinen das Glück bringe und schliesslich die von den Propheten verheissene herrliche Endzeit herbeiführen müsse.

Wie enge die Weisheit mit dem Gesetze verknüpft wird, zeigt sich am allerdeutlichsten, wenn wir nach dem Wege fragen, auf welchem sie erworben wird. Die Gottesfurcht ist ja nicht mehr so lebendig gefasst, dass Gott selber die Herzen der Menschen unterweisen könnte, und jede eigene Speculation würde nur auf verkehrte Wege führen. Man muss, wie der Lehrling irgend eines Handwerks, zu einem Meister in die Lehre gehen, wenigstens durch den Umgang mit solchen, die die Weisheit schon besitzen, dieselbe zu erwerben suchen (Sir. 6, 34; 8, 8 ff.; 39, 1 ff.), und wie das gemeint ist, zeigt die Ansicht, dass vor allem das Studium des Gesetzes dieselbe verleiht (Prolog; 3, 29; 6, 27; 24, 23 ff.; 39, 1). Der Mensch erarbeitet sich dieselbe nicht aus seinem eigenen Schatze, seinen natürlichen Anlagen, sondern sie ist eine Gabe Gottes, aber wohlverstanden nicht unmittelbar geschenkt, sondern anerboten durch sein Gesetz (1, 1. 10. 25; 39, 6; 43, 33).

Es ist dieselbe Ansicht, welche Ps. 19, 8 ff. ausspricht:

> «Jahwes Gesetz ist vollkommen, erquickt die Seele;
> Jahwes Verordnungen sind wahr, machen den Einfältigen weise;
> Jahwes Befehle sind richtig, erfreuen das Herz;
> Jahwes Gebot ist lauter, erleuchtet die Augen;
> Jahwes Dienst ist rein, dauert in Ewigkeit;
> Jahwes Ordnungen sind Wahrheit, behalten ohne Ausnahme Recht;
> sie sind köstlicher als Gold, als eine Menge von Feingold,
> süsser als Honig, als Honigwabenseim.
> Auch dein Knecht lässt sich durch sie belehren;
> sie beobachten bringt grossen Lohn.»

Vgl. ferner Ps. 119; 147, 19. 20.

II. *Gott und sein Walten.*

§ 53.

Die Lehre von Gott; die göttliche Weisheit.

Wenn auch in manchen Stücken zu erkennen ist, dass die prophetischen Anschauungen von Gott nicht ohne Wirkung geblieben sind, die Gottesidee ist eine ganz andere geworden, als wie sie in der volkstümlichen Auffassung und bei den Propheten gewesen war. Das Gesetzmässige und Theoretische hat auch hier seine Folgen gehabt und die Lebendigkeit und Unmittelbarkeit zerstört. Das macht sich nach zwei Seiten hin besonders geltend.

Jahwe wird zwar nun allgemein als der einzig wahre Gott der ganzen Welt, als der Herrscher über alle Völker gedacht. Andere Elohim gibt es für das israelitische Bewusstsein nicht mehr. Ihre Bedeutung ist für die Israeliten gänzlich verschwunden, auch wenn die Heiden an ihre Existenz glauben; höchstens als dämonische Mächte fristen sie noch ein unsicheres Dasein. Schon das Deuteronomium hat sich die Anbetung anderer Gottheiten durch die Annahme zurechtgelegt, dass Jahwe selber die verehrten Gegenstände den Völkern zuteilte (Deut. 4, 19). Je mehr nun der absolute Monotheismus zur alleinigen Herrschaft unter den Juden gelangte, um so mehr musste der Unterschied schwinden, welcher zwischen Jahwe als dem Gott Israels und den vermeintlichen besonderen Göttern der anderen Völker früher gemacht wurde. Jahwe und Elohim werden nun völlig gleichbedeutend, und es ist bezeichnend für die Denkweise der späteren Zeit, dass Elohim häufiger gebraucht wird, als Jahwe, schon in der Chronik, durchweg in Kohelet und dem zweiten Psalmbuch. Zu dieser Vermeidung des Namens Jahwe hat, wie wir sehen werden, auch noch eine andere Ueberlegung mitgewirkt. Der Unterschied zwischen Jahwe und den Elohim der Völker ist so sehr verschwunden, dass wir bei Maleachi (1, 11) lesen: «Vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne ist unter den Völkern mein Name gross, und meinem Namen bringt man reine Gabe an jeglicher heiligen Stätte». Maleachi hält demnach dafür, dass die Verehrung, die überall auf Erden sich findet, nur

dem einen wahren Gott gelte. Es war keine Gefahr vorhanden, dass diese Auffassung bei der herrschenden gesetzlichen Strömung zur Gleichgiltigkeit hätte führen können; ganz anderes lag ja trotz theoretischem Universalismus und Monotheismus vielmehr der jüdischen Gemeinde am Herzen: die Rettung des Particularismus, d. h. das Festhalten daran, dass Jahwe, der Herr der ganzen Welt, der Gott Israels sei. Wie die Propheten Jahwe erkannten, so lehrt auch das nachexilische Judentum: Jahwe ist der Herr der ganzen Welt. Aber gleichwohl lebt die volkstümliche Auffassung auf, wenn weiter hinzugefügt wird: sein Heil aber ist nur für die Juden. So sind die Heiden nach der veränderten Gottesidee einerseits nur dazu da, dass der Herr der Welt an ihnen seine Macht erweise (vgl. die Machtthaten Jahwes in Aegypten nach der Erzählung des Priestercodex im Exodus), und andererseits dazu, dass sie den Tempel mit ihren Reichtümern ausstatten und den Juden als Knechte dienen. Ueber die Völker wird daher ein Gericht ergehen, namentlich über die verhasstesten Feinde der Juden, Babel und die Edomiter (vgl. Hesekiel und Sacharja; Obadja; Maleachi 1, 2 ff.; Jes. 63, 1—6[1]; Ps. 137 u. s. f.); die Israeliten aber werden erhöht: zum Tempel strömen die Gaben (Hag. 2, 7; Jes. 60, 5 ff.), und die Israeliten gleichen alle den Priestern; die Fremden sind ihre Diener bei den Herden und auf dem Felde (Jes. 61, 5—7), welche Völkerschaften aber ihnen nicht dienen, die gehen zu Grunde (Jes. 60, 12; vgl. Deuterosacharja 14, 12 ff., sowie auch Jer. 12, 17). Die Israeliten sollen unter allen Völkern Jahwes auserlesenes Eigentum sein; obwohl ihm nämlich die ganze Erde gehört, sollen doch sie allein ein priesterliches Herrschergeschlecht und ein heiliges Volk werden (Ex. 19, 4. 5). Die Weltschöpfung hat nach der Darstellung des PC lediglich den Zweck, die Grundlage für die von Mose gestiftete und in Kanaan sich bleibend festsetzende jüdische Kultusgemeinde zu bilden. Die Schöpfung der Welt (Gen. 1) ist der Anfang der Weltgeschichte, aber die Konstituierung der jüdischen Gemeinde mit dem Cultus in Jerusalem ist ihr Ziel.

Trotz diesem Particularismus ist Gott dem Volke nicht nahe geblieben, wie bei den Propheten und zur Zeit der volkstümlichen Jahwereligion; er tritt ihm im Gegenteil viel ferner. Der

[1] Jes. 63, 1 ist zu lesen מֵאֱדֹם und מִבָּצְר.

lebendige Verkehr mit Gott und alle Unmittelbarkeit der Beziehungen schwinden. Diese Transcendenz des Gottesbegriffs äussert sich in mehrfacher Weise. Man scheut sich, in Anthropomorphismen von Gott zu reden. Es ist auffallend, wie im Priestercodex die Theophanien auf den einfachsten Ausdruck gebracht sind, so dass nur die Nähe und das Wort Gottes übrig bleiben, beides höchstens bisweilen vermittelt durch die in der Wolke erscheinende «Herrlichkeit Jahwes», den כְּבוֹד יְהוָה (z. B. Ex. 16, 10; 24, 15—18; 40, 34 f.). Ebenso ist es auffallend, wie in der Erzählung von der Erschaffung der Welt Gen. 1, 1–2, 4[a] (PC) im Unterschied von der jahwistischen Darstellung Gen. 2, 4[b] ff. nur von einem allgemeinen «Schaffen» oder einem Befehlen Gottes die Rede ist. Selbst den Namen Jahwe ersetzt man lieber mit einem andern, der nicht so vertraulich klingt; man braucht dafür Elohim, oder Gott des Himmels, der höheren Region, El Eljon, auch einfach Eljon, oder Herr (κύριος); siehe ferner § 66. Schliesslich ist es ja dann in dieser Richtung so weit gekommen, dass man den Namen Jahwe gar nicht mehr auszusprechen wagte. Gott ist eben erhaben über die Welt, durchaus transcendent. Die Welt ist sein Geschöpf, steht unter seiner Leitung; er verfügt darüber nach Gutdünken. Man könnte diese Anschauung deistisch nennen, wenn nicht die Offenbarung Gottes durch Wunder und seine Offenbarung an das Volk Israel im Gesetz mit zweifelloser Ueberzeugung festgehalten wäre. Jedenfalls ist es etwas, wie der alte Supranaturalimus in der christlichen Kirche; denn ähnlich wird auch hier der unmittelbare Verkehr mit Gott zerschnitten und das Verhältnis Gottes zum Menschen nur als ein Verhältnis der Belehrung und der Herrschaft aufgefasst. Gott ist so ferne getreten, dass sich nun auch merkwürdige Gestalten und Gebräuche des Aberglaubens hervorwagen. Mancherlei hat dazu mitgeholfen: der Zusammenbruch des Staates gab dem Suchen nach Hilfe bei anderen Mächten Nahrung; die Centralisation des Cultus beraubte das alltägliche Leben der religiösen Uebung und die Transcendenz Gottes entfernte seine Hilfe noch weiter. Darum opferte man den Dämonen der Wüste, den שְׂעִירִים (Lev. 17, 7), und suchte durch mystische Culte sich der Verbindung mit der Gottheit zu versichern (Jes. 65, 3–5; 66, 3. 17 vgl. 65, 11). Aber auch die offizielle Religion empfand das Bedürfnis, die Kluft zwischen Gott und der Welt,

Schöpfer und Geschöpf, zu überbrücken, da Cultus und Gesetz nicht völlig genügten. Das geschah durch die Annahme von Mittelwesen, welche die Verbindung zwischen Gott und der Welt aufrecht erhielten.

Ehe wir aber von Engeln und Satan reden, ist noch von der göttlichen Weisheit zu sprechen, welche schliesslich auch zu einem Mittelwesen, wenn schon anderer Art, geworden ist und uns das theoretische Element in der gesetzlichen Religion trefflich veranschaulicht. Für die Propheten offenbarte sich Gottes Weisheit in seinem wunderbaren Plane zur Durchführung des Heils in der Geschichte. Sie war ihnen eine Sache des Glaubens und nicht der Berechnung; sie erfuhren sie immer von neuem und sahen sie auch darin, wie er alle Tage die Sonne und die Sterne heraufführte; sie mussten dieselbe bewundern in der Leitung der Geschichte und in der Herrlichkeit der Schöpfung (vgl. nur Jes. 40, 12 ff.). Die dem Glauben gewisse göttliche Weisheit suchte das gesetzliche Judentum in sicheren Formeln darzustellen und die Regeln dieser Weisheit in Geschichte und Natur zu erkennen. Zwar erkannte man, dass es dem Sterblichen unmöglich sei, die ganze Herrlichkeit der Weisheit Gottes in der Natur zu durchschauen, und war auch noch so sehr von der göttlichen Weisheit überzeugt, dass man sich mit der zweckmässigen Ordnung, die man in vielen Dingen erkannte, begnügte, um daraus auch eine solche weise Ordnung für alle Dinge abzuleiten, ja dass man gerade die Unergründlichkeit Gottes als Beweis- und Stützmittel des Vertrauens auf ihn verwendete (Hiob 38; 39; Ps. 104, 24 ff.). Aber das hinderte nicht, dass man doch die für Menschen unergründliche Weisheit Gottes von Gott ablöste und als eine selbständige Grösse fasste. Man war einmal auf dem Wege, für alles eine Formel zu suchen, und wo man sie nicht fand, da statuierte man doch, dass das, was man formulieren wollte, eine objective selbständige Bedeutung habe. In mehr poetischer Weise tritt uns noch diese theoretische Scheidung von Gott und seiner Weisheit in Hiob entgegen[1], und zwar dient diese Darstellung hier noch, um ihre Unergründlichkeit hervorzuheben: Die Tiefe sagt: «In mir ist sie nicht!» und das Meer sagt: «Bei mir ist sie auch nicht!» Der Abgrund und der Tod sagen: «Wir haben mit unsern Ohren ein

[1] Aehnlich werden Jes. 59, 14 משפט, צדקה, אמת und נכחה personificiert.

Gerücht von ihr vernommen». Gott allein kennt den Weg zu ihr und weiss, wo sie zu finden ist; denn er schaut bis an die Enden der Erde, sieht überall hin, so weit der Himmel ist. Bei der Erschaffung der Welt sah und bekundete er sie (Hiob 28, 14 ff.). Damit ist gesagt: Dass Gott die Weisheit kennt und besitzt, bezeugt die ganze Welt; ihm allein ist das in allem zur Erscheinung kommende und die unendliche Mannigfaltigkeit beherrschende Gesetz bekannt. Zu einer wirklichen Ablösung der göttlichen Weisheit von Gott ist es doch hier noch nicht gekommen.

Anders steht es in den Einleitungscapiteln der Sprüche. Zwar führt Cap. 3, 19 und 20 nicht weiter, wo es heisst: «Jahwe gründete durch Weisheit die Erde, richtete den Himmel auf durch Einsicht; durch seine Erkenntnis brachen die Tiefen hervor und triefen die Wolken von Tau». Auch Cap. 8, 1 ff. könnte die Weisheit blos personificiert sein, wenn der Verfasser sie an allen Kreuzwegen und an den Thoren der Städte den Menschen zurufen lässt: « Hört, denn Edles rede ich. Wahrheit spricht mein Mund. Nehmt meine Lehre an, die mehr wert ist als Silber und Gold —» u. s. w. Wenn sie aber v. 22 ff. fortfährt: «Jahwe bereitete mich (קָנָנִי, ἔκτισε) als den Anfang seines Handelns, als das erste seiner Werke, ehedem. Von Alters her bin ich eingesetzt, von Anfang an, vor dem Ursprung der Erde; als noch keine Urquellen waren, wurde ich geboren..., als er den Himmel bereitete, war ich schon dabei..., als er die Grundvesten der Erde legte, da war ich ihm als Künstlerin[1] zur Seite, da war ich Tag für Tag voll Entzücken, spielend geschäftig vor ihm alle Zeit, spielend auf seinem Erdenrund und voll Entzücken bei den Menschenkindern», so ist es unmöglich, eine bloss poetische Personification der innergöttlichen Weisheit anzunehmen; die göttliche Weisheit, die vor der sonstigen Schöpfung erschaffen und bei derselben geschäftig ist, ist als eine Hypostase gedacht, als eine concrete Gestalt und nicht mehr bloss als eine Abstraction. Der subjective Begriff ist bereits zur objectiven Grösse verfestigt.

Unzweifelhaft liegt diese Vorstellung im Buche Sirach vor. Dieses stellt zunächst fest, dass eine vollkommen adäquate Kenntnis Gottes unmöglich ist, weil niemand Gott gesehen hat, um ihn offen-

[1] Nach Gunkel Schöpfung und Chaos S. 94 wäre אמון zu lesen und «Hätschelkind» zu übersetzen; aber τεχνῖτις in Weisheit Salomos 7, 21 spricht für die gewöhnliche Auffassung, s. u. § 71.

baren zu können (43, 31). Der transcendente Gott hat sich aber in seinen Werken geoffenbart (16, 27; 42, 15. 21). Seine Weisheit thut sich in ihnen kund (1, 9). Von dieser Weisheit nun heisst es (1, 4): «Sie wurde vor Allem geschaffen und ist von Ewigkeit her». Im 24. Kapitel lässt der Verfasser sie sich rühmen, und zwar in der Versammlung des Höchsten, vor seinem Heere (bei den Engeln, die seinen Thron umgeben), v. 9: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω. v. 3: «Aus dem Munde des Höchsten bin ich hervorgegangen (ἐξῆλθον) und bedeckte wie Nebel die Erde!» Sie war gegenwärtig bei der Schöpfung, suchte unter allen Völkern, wo sie Wohnung nehmen und Ruhe finden könnte, und der Schöpfer des Alls, der auch sie geschaffen hatte, gebot ihr, Sitz zu nehmen unter Israel auf Zion. Sie fasste Wurzel in diesem Volke, verkörperte sich gleichsam in dem Gesetze Moses und wird auch ferner Lehre ausströmen. Sie ist, in einem Worte, die Quelle aller Wahrheit, aller Tugend und alles Heils bei denen, die nach ihr trachten. Der Streit um die Frage, ob hier Personification oder Hypostasierung vorliege, muss mit Zustimmung zu der letztern Seite der Alternative entschieden werden. Wie die Engel nicht bloss poetische Personificationen irgend einer göttlichen Function oder eines Attributes geblieben sind, sondern als selbständige Wesen im Dienste Gottes erscheinen, so ist auch die unter den Engeln redend auftretende Weisheit als ein eigentliches persönliches Wesen gefasst worden. Als solches ist sie aber nicht aus Gott emaniert, wie man aus ἐξῆλθον (v. 3) erschliessen könnte, sondern ein Geschöpf Gottes (v. 9); denn «ich bin aus Gottes Munde hervorgegangen» heisst so viel als «ich bin durch sein schöpferisches Wort entstanden», Gottes Wort hat ja schöpferische Kraft (ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ, בְּאוֹמֶר אֱלֹהִים רְצוֹנוֹ (מַעֲשָׂיו) 42, 15). Sie ist das erste Geschöpf (vgl. Kol. 1, 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως).

Fassen wir alles zusammen, so ist die Weisheit der Inbegriff aller in der Offenbarung durch Natur und Gesetz sich kundgebenden göttlichen Eigenschaften oder die Darstellung des überall waltenden göttlichen Gesetzes, eine Art λόγος. Die begriffliche Abstraction ist die Verbindung geworden zwischen dem transcendenten Gott und der in den Dingen, besonders im Gesetz, erscheinenden Ordnung. Damit soll die Wahrheit des israelitischen Glaubens theoretisch und dogmatisch festgestellt und die souveräne Autorität des Gesetzes gerechtfertigt sein. Was ur-

sprünglich ein Product des Glaubens war, die aus dem Glauben hervorgewachsene Theorie, muss nun zur Begründung der religiösen Wahrheit dienen und die Forderungen der Religion als allgemein verbindlich gewährleisten; der menschliche Schatten, den der Glaube wirft, soll die göttliche Kraft und die Gewissheit des Glaubens sicherstellen. So wird darum die höchste praktische Weisheit des Menschen in völliger Unterwerfung unter das Gesetz bestehen. Wenn also in den Sprüchen und bei Sirach das Wort Weisheit und nicht Gerechtigkeit das sittlich-religiöse Ideal des Menschen bezeichnet, so liegt der Wahl des Ausdrucks nicht, wie man es vermutet hat, eine wenn auch zurückgehaltene, doch bewusste Opposition gegen die gesetzliche Religion oder gegen die Fassung der Religion als Gesetz zu Grunde, sondern vielmehr mischt sich in die völlige Uebereinstimmung mit dem Nomismus ein theoretisches Element, welches das Bedürfnis empfand, die absolute Wahrheit des Gesetzes darzuthun und den Zusammenhang des transcendenten Gottes mit dem Gesetz auf gelehrte Weise zu entwickeln.

§ 54.

Die Engel.

Verdankt die Hypostasierung der göttlichen Weisheit vornehmlich einem gelehrten Interesse ihren Ursprung, so ist es ein viel praktischeres Bedürfnis, dem die Ausbildung der Engellehre entspricht. Sie ist darum auch weit früher aufgetreten, als die Lehre von der göttlichen Weisheit. Zudem ist die Vorstellung von übermenschlichen, Gott näher stehenden Wesen uralt. Sie begegnet uns schon in Gen. 6, 1 ff., einem Bruchstück, das von ausserisraelitischem Boden herkommend in Israel Eingang gefunden hat, und hat sich von alter Zeit her im Volksglauben immer erhalten vgl. Gen. 28, 12; 32, 2 u. s. f. (vgl. auch oben S. 157 f.). Eine besondere Wichtigkeit aber für die israelitische Religion gewannen diese Gestalten erst seit Hesekiel, also seit der Zeit, da durch die Fixierung des Gesetzes eine Kluft zwischen Jahwe und seinem Volke geschaffen wurde. Diese Wichtigkeit dokumentiert sich dadurch, dass jetzt neue und bestimmter

gezeichnete Gestalten in der Umgebung Gottes erscheinen. Man konnte eben doch nicht jeder lebendigen Vermittlung Gottes und der Menschen entraten; Jahwe muss doch auch noch irgendwie in aussergewöhnlichen Fällen eingreifen können in das Leben der Menschen. Auch die Propheten des Gesetzes empfanden ihre Erkenntnis des göttlichen Willens nicht als eigene Weisheit, sondern als ein Geschenk Jahwes. So wird einmal ihre Empfänglichkeit, Gottes Wort und Geschichte zu verstehen, als eine besondere Botschaft Jahwes empfunden und als Werk eines Boten Jahwes, eines Engels, aufgefasst. So erhält Hesekiel (c. 8; c. 41 ff.) die Erklärung der Gesichte, die Gott ihm zuteil werden lässt, durch einen Engel. Bei Sacharja ist dasselbe der Fall (1, 9. 13. 14; 2, 2; 4, 1; 5, 5; 6, 4). Wie nahe es lag, diese prophetische Fähigkeit, weiter zu schauen als gewöhnliche Menschen, zu personificieren, zeigt «der Späher» הַמְצַפֶּה (Jes. 21, 6), den sich der Prophet als eine zweite Person gegenüberstellt; und wie leicht eine solche Personificierung überhaupt sich ergeben konnte, lässt sich an den Gestalten «des Jünglings» und «der Bosheit» bei Sacharja (2, 5 ff. und Cap. 5) ersehen[1]. Die Engel sind aber nicht bloss Interpreten der Offenbarung Gottes; denn wie diese Function auf einen Boten Gottes zurückgeführt wurde, so musste es sich in anderen Fällen verhalten, wo sichtlich Gottes Hand eingegriffen hatte. Darum sind die «Göttlichen», die schon lange die Umgebung Jahwes bildeten (vgl. 1 Kön. 22, 19 ff. s. S. 157 f.), seine eigentlichen «Boten» (=מַלְאָכִים) geworden, d. h. die Mittler Gottes in seinen Beziehungen zur geschaffenen Welt, besonders zur Menschheit und zu seinem auserwählten Volke, Werkzeuge Gottes zur Vollstreckung seines Willens in Gnade und im Gericht, zu Schutz und Rettung der Seinen und zur Bewältigung seiner Feinde.

Dass es Jahwe an solchen Dienern niemals gebrechen konnte und ihm eine unbeschränkte Zahl derselben zur Verfügung stand, hängt mit dem Glauben an seine Allmacht zusammen. Er ist darum von ihnen immer umgeben (Sach. 3, 7), sie sind bereit seine Befehle zu empfangen (Ps. 91, 11; 103, 20 u. 21). Im Buch Hiob (1, 6; 2, 1) heissen sie Benê Elohim, die «Göttlichen»,

[1] Vgl. MARTI Zwei Studien zu Sacharja in Studien und Kritiken 1892, bes. S. 236 ff.

und sind wie 1 Kön. 22, 19ff. ein den himmlischen König umgebender Hofstaat, der sich von Zeit zu Zeit zur Beratung versammelt, um die Aufträge entgegenzunehmen und Bericht zu erstatten über die bei den Menschen gemachten Wahrnehmungen. Absolut rein und vollkommen sind sie nicht gedacht: «Siehe, seinen Knechten traut er nicht, und seinen Engeln legt er Torheit bei» (Hiob 4, 18). Später hat sich die Lehre über die Engel immer weiter ausgebildet (vgl. § 66).

§ 55.

Der Satan.

Marti Der Ursprung des Satans in Studien u. Kritiken 1892, S. 207—215.

Unter den Engeln tritt alsbald mit besonderem Charakter und auch mit eigenem Namen der Satan hervor. Zuerst erscheint er bei Sacharja (cap. 3), und hier können die Anfänge seiner Entstehung noch durchschaut werden. Als Ankläger des Hohepriesters Josua, der Vertreter Israels ist, tritt er vor Gott. Jahwe aber gebietet ihm mit ernstlichem Drohen Schweigen, spricht den Hohepriester von Sünden los und befiehlt, die schmutzigen Kleider, die der Hohepriester als Angeklagter zu tragen hatte, durch Feierkleider zum Zeichen der Freisprechung und des göttlichen Wohlgefallens zu ersetzen. Die Anklage ist demnach endgiltig abgewiesen. Der Satan ist aber in der himmlischen Versammlung nicht mehr als der Verkläger, der Vertreter des bösen Gewissens. Sacharja hat diese Stimme des bösen Gewissens, das in dem Menschen sich immer wieder mit der Anklage geltend machte, die Juden hätten nach Recht und Gerechtigkeit eine Wiederherstellung nicht verdient, gerade so in dem «Verkläger» (= Satan) personificiert, wie die Stimme, welche ihm die Offenbarungen Gottes vernehmbar und verständlich machte, in dem «Offenbarungsengel» (vgl. S. 271) Um so leichter war es für Sacharja, in der Umgebung Jahwes einen solchen «Verkläger» sich vorzustellen, als wohl an den Höfen der irdischen Könige ein מַזְכִּיר עָוֹן (Hes. 29, 16) nicht fehlte; aber selbst ohne diese Analogie konnte die psychologische Betrachtung des eigenen Inneren dazu führen, eine unter den Gestalten der himmlischen Versammlung als «den

Verkläger» zu verstehen. Der Satan ist somit da, wo er zuerst auftritt, durchaus nicht der Widersacher Gottes oder das Gott gegenüberstehende Prinzip des Bösen. Mit Ahriman hat er nichts zu tun, und die Vorstellung vom Satan ist darum von den Israeliten nicht der Zendreligion entnommen.

Eine etwas festere Stellung in der himmlischen Ratsversammlung hat «der Satan» bei dem Dichter des Buches Hiob. Einmal ist er eine notwendige Erscheinung in derselben, er wird um sein Urteil befragt; dann aber hat er die feste Aufgabe, alle Gegeninstanzen ins Feld zu führen, das Schlimmste immer geltend zu machen und alles *in malam partem* zu deuten, also auch wenn er die entlegenste Möglichkeit geltend macht, so muss auf ihn gehört werden. Vertritt er bei Sacharja das empfindliche, wenn auch falsch angewandte Rechtsgefühl, bei Hiob hat er bereits am Bösen seine Lust, denn er wünscht die Anwendung der äussersten Versuchungen, um auch den trefflich bewährten Frommen von seiner Frömmigkeit doch noch abzubringen und die vermeintlich bei Hiob vorhandene Bosheit aufzudecken. Noch weiter ist die Lehre vom Satan zur Zeit der Entstehung der Chronik (3. Jahrh. v. Chr.) geführt. Der Satan lässt sich die Erlaubnis zur Versuchung von Jahwe nicht mehr erst geben; er schaltet ganz nach seinem eigenen Willen. Wo darum ein Frommer sich zur Sünde gewendet hat, so dachte man den Satan mit im Spiele. Er übt mit Behagen die Versuchung und Verführung der Menschen, weil er ihr Widersacher überhaupt ist und es gerne sieht, wenn durch die Sünde Unheil über sie kommt. Wie gewohnt diese Gestalt für die Chronik schon war, zeigt auch der Umstand, dass Satan als Eigenname gebraucht wird. Wurde früher die Versuchung Davids zur Volkszählung ohne Bedenken auf Jahwe selber zurückgeführt (2 Sam. 24, 1), so ist es in der Parallelstelle der Chronik (I. 21, 1) Satan, welcher David zur Sünde reizt [1].

Ist aber 1 Chron. 21, 1 eine dem Volke Israel zum Verderben ausschlagende Sünde Davids auf den Satan zurückgeführt, so ist es nur eine folgerichtige Weiterbildung dieser Anschauung, wenn überhaupt das Böse in der Welt und namentlich auch die

[1] Danach ist es auch nicht verwunderlich, dass nach dem Jubiläenbuche 17, 16 Satan Gott bewegt, Abraham zu versuchen (Gen. 22, 1).

erste Sünde auf den Satan als die Ursache derselben zurückgeführt wird. Dieser Schritt ist zwar erst später vollzogen. Erst die Weisheit Salomos (± 100 v. Chr.) leitet ausdrücklich die Betörung der ersten Menschen von dem Neid des Teufels (φθόνῳ διαβόλου) ab, der den Menschen die Unvergänglichkeit nicht gönnte (2, 23 ff.); aber der Anfang zu diesem Resultate, zu dem die theoretische Zergliederung des Glaubens an Jahwe, den Gott der Gerechtigkeit und Heiligkeit, kommen musste, liegt schon in der Chronik vor[1].

§ 56.

Die Vergeltung.

Die Propheten hatten dem Volke als die notwendige Folge der Sünde Jahwes Strafe verkündet. Ihr Wort hatte sich als die Wahrheit erwiesen. Die Propheten hatten dabei das Volk im Ganzen im Auge. Das einzelne Glied teilte notwendig das Schicksal der Gesamtheit. Doch ist Jeremia die Bedeutung des Individuums in seiner ganzen Grösse aufgegangen. Die Gesetzesreligion machte nun aus dieser prophetischen Wahrheit einen theoretischen Satz und wandte denselben nicht nur auf das ganze Volk, sondern eben so sehr auf den Einzelnen an. Das letztere tritt schon deutlich bei Hesekiel hervor, wenn er erklärt, dass, wie die eigene Gerechtigkeit nur die gerechte Person zu retten

[1] Eine etwas andre Anschauung der Geschichte des Satans vertritt H. Duhm, Die bösen Geister im A. T. 1904, S. 16—20 und 58—61. Er geht aus von dem im Volke von altersher vorhandenen Glauben, dass Dämonen die Menschen belauern und ihnen gerne allerlei Tücke und Schaden bereiten. Ein solcher Dämon sei nun als der Satan im Volksbuch über Hiob bereits vor Sacharja in die Reihe der himmlischen Umgebung Jahwes versetzt und bilde den Ausgangspunkt für die weitere Vorstellung bei Sacharja, Chronik etc. Da die vorexilische Herkunft des Volksbuches über Hiob fraglich ist (die jetzige Form ist auf alle Fälle für die frühere Volkserzählung nicht entscheidend) und sich die Entstehung der Figur des Satans als einer Gestalt in der Umgebung Gottes bei Sacharja leicht erklärt, so ist höchstens zuzugeben, dass die spätere Darstellung im Prolog des Buches Hiob mit der Gestalt des Satans Züge verbunden hat, die dem alten Glauben des Volkes an dem Menschen feindliche, überall herumschweifende Dämonen entnommen sind.

vermag (Hes. 14, 14. 20), so auch niemand um fremder Schuld willen sterben soll; die eigene Schuld bringt dem Gottlosen die Strafe, wenn er sich nicht bekehrt, und dem Gerechten, wenn er in Sünde verfällt (Hes. 33, 12 ff.). Die Anwendung auf das ganze Volk hat diese Theorie zur Darstellung der Geschichte des Volkes und seiner Könige bei den Deuteronomisten und in erhöhtem Masse in der Chronik gefunden. Hier ist jedes Glück der Lohn für die bewiesene Frömmigkeit und jedes Unglück die Strafe für die begangene Sünde, ebenso sicher kann darum da, wo die alte Ueberlieferung nur von Frömmigkeit erzählte, geschlossen werden, dass der Lohn nicht ausblieb, wie da, wo sie nur die Sünde berichtet hat, gefolgert werden darf, dass die Strafe nicht fehlte (man vgl. nur 1 Kön. 22, 49 mit 2 Chr. 20, 35—37). Die Anwendung dieser Vergeltungslehre auf das Ergehen des Einzelnen geben die Proverbien und Jesus Sirach.

Zunächst wird die unumschränkte Macht Gottes in der Lenkung der menschlichen Schicksale festgehalten. Prov. 16, 1: «Des Menschen Sache sind die Entwürfe des Herzens, aber von Jahwe kommt die Antwort der Zunge», 16, 9: «Des Menschen Herz denkt seinen Weg aus, aber Jahwe lenkt seine Schritte»; 19, 21: «Viele Pläne gehen dem Menschen durch den Sinn, aber der Ratschluss Jahwes allein besteht»; vgl. 20, 24; 21, 31. Der Mensch denkt's, Gott lenkt's, ist der Sinn dieser Sprüche. Die Pläne Gottes können durch kein menschliches Eingreifen durchkreuzt werden. Andrerseits verfährt aber die Allmacht Gottes in der Bestimmung der Schicksale des Menschen nicht nach Willkür, sondern nach Gerechtigkeit. Er vergilt dem Menschen nach seinem Tun (Prov. 3, 33; 5, 21 ff.; 10, 30; 11, 18—21; 12, 28; 15, 9; 16, 5; 19, 16; 24, 12). Beides steht fest, die Freiheit des Menschen, die ihn für seine Taten verantwortlich macht, nach denen sein Schicksal von Gott bestimmt wird, und die absolute Freiheit Gottes. Ueber eine Ausgleichung der beiden Sätze reflectieren die Spruchdichter nicht.

Die Reflexion ist etwas entwickelter bei Jesus Sirach. Die sittliche Freiheit des Menschen wird hier ohne Einschränkung behauptet (15, 11 ff.): «Sprich nicht: Durch den Herrn bin ich abtrünnig geworden. Denn was er hasst, tut er nicht. Sprich nicht: Er hat selber mich irre geleitet. Denn er braucht keine sündigen Menschen.... Er hat am Anfang den Menschen ge-

schaffen und ihn seiner eigenen Entscheidung überlassen. Willst du, so kannst du die Gebote halten und verstehst, seinen Willen zu erfüllen (vgl. 27, 8)... Der Mensch hat vor sich Leben und Tod zur Auswahl, und was er will, wird ihm gegeben werden». Keiner ist zum Bösen determiniert; es widerstreitet der Heiligkeit Gottes, ihn zum Urheber der Sünde zu machen. Auf der andern Seite betont der Verfasser nachdrücklich die Absolutheit Gottes: Wie Thon in des Töpfers Hand ganz von dessen Willkür abhängig ist, so sind die Menschen in ihres Schöpfers Hand, er teilt ihnen zu nach seinem Ermessen (Cap. 36, 13 ff.)! Es soll zwar diese Stelle nur die Verschiedenheit der menschlichen Lagen und ihre plötzlichen Wandlungen erklären. Wenn der Schreiber aber fortfährt: «Dem Bösen gegenüber steht das Gute und dem Tode gegenüber das Leben: so dem Frommen gegenüber der Sünder. Und wenn du so alle Werke des Höchsten betrachtest, so findest du immer je zwei Dinge, eines dem andern gegenüber», so scheint es, Gott habe nicht allein das leibliche Uebel, sondern auch das sittlich Böse angeordnet, und die Sünde sei auf ihn zurück zu führen, während der Verfasser letzteren Gedanken als gotteslästerlich abgewiesen hat. Der scheinbare Widerspruch findet seine Lösung Cap. 39, 24 ff.; die Werke Gottes sind alle gut, schön und nützlich und müssen den göttlichen Zwecken dienstbar werden. «Seine Wege sind für die Frommen eben und werden für die Gottlosen zum Anstoss. Gutes ist für die Guten bereitet von Anfang an, dagegen für die Sünder wird es zum Bösen» (vgl. Ps. 18, 26 ff.). Auch die von Gott geschaffenen leiblichen Güter, wie Weizen, Wein und Oel, verwandeln sich für die Bösen in Uebel (v. 27), weil dieselben von ihnen missbraucht oder ungerechter Weise begehrt werden. Der Dualismus in der Schöpfung besteht demnach wegen Gottes Gerechtigkeit, er setzt die Freiheit voraus, hebt sie nicht auf. Die Freiheit ist in den Weltplan Gottes aufgenommen, wonach Alles im Dienste seiner Gerechtigkeit steht. Die Welt ist so eingerichtet, dass auf Tugend Lohn, auf Laster Strafe folgt (16, 12 ff.).

Der Lohn der Tugend besteht nach beiden Moralisten in langem, friedlichem Leben, Reichtum, Ehre, Kindersegen; den Gottlosen erwartet Armut, Elend, Schande, Krankheit, jäher Tod (Prov. 1, 32. 33; 2, 22; 3, 8. 16. 22; 4, 10; 8, 21. 35; 9, 11; 10, 9.

16. 25; 12, 28; 13, 18. 21. 25; 15, 6; 19, 23; 21, 21; Sir. 1, 11 ff.; 3, 9. 14; 5, 6 ff.; 6, 28; 7, 8 ff.; 10, 3; 23, 24; 38, 15; 41, 11 ff. etc.). Diese Stellen beschränken insgesamt die Vergeltung auf dieses Leben. Von einem künftigen Vergeltungsleben wissen beide nichts, sondern sie halten die alte Vorstellung vom Schattenleben in der Unterwelt fest, aus welcher es niemals eine Rückkehr giebt; אַל־תִּזְכְּרֶהוּ כִּי אֵין לוֹ תִקְוָה = griech. οὐ γάρ ἐστιν ἐπάνοδος (Sir. 38, 21; vgl. überhaupt Prov. 1, 12; 7, 27; 9, 18; Sir. 14, 16; 17, 27; 21, 10; 46, 19). Das Leben in Scheol kennt die Unterschiede des früheren Lebens nicht. Scheol ist von Abaddon (אֲבַדּוֹן vgl. Ἀβαδδών Apok. Joa. 9, 11) «Untergang» nicht verschieden (Prov. 15, 11; Hiob 26, 6), ein Reich des Schweigens (דּוּמָה Ps. 94, 17; 115, 17), ein Land der Finsternis (Hiob 10, 21; Ps. 88, 7) und des Vergessens (אֶרֶץ נְשִׁיָּה λήθης Ps. 88, 13 vgl. Hiob 14, 22; Koh. 9, 5. 6. 10). Mit Riegeln sind ihre Thore verschlossen, sie öffnen sich nimmer für den, dem sie Einlass gewährt haben (Jes. 38, 9 ff.; Hiob 7, 6 f.; 17, 11 ff.; 38, 17). Scheol ist des Menschen «ewiges Haus» (Koh. 12, 5), das grosse «Stelldichein aller Lebenden» (Hiob 30, 23). Keiner kann dem Los in Scheol hinunterzusteigen entgehen; die Unterwelt ist unersättlich, gerade wie Menschenaugen nie sich satt sehen (Prov. 27, 20 vgl. 30, 15. 16 und Hoh. Lied 8, 6), und drunten herrscht völlige Gleichheit; «Hoch oder niedrig, alles ist dort gleich» (Hiob 3, 19), auch Jahwes Preis ist dort unten verstummt (Jes. 38, 18; Ps. 115, 16 f.; vgl. Hiob 7, 7 ff. und Ps. 88, 11 ff.).

Die Theorie der gerechten Vergeltung hat sich in den Proverbien und in Jesus Sirach durch die ihr widersprechenden Thatsachen des Lebens nicht stören lassen. Zweifel an der Richtigkeit der Theorie, wie sie den Dichter des Buches Hiob erfüllten, finden sich bei ihnen nicht; seine Lösung brauchten sie darum auch nicht. Die Proverbien achten nicht auf den Conflict der Wirklichkeit mit ihrer Lehre; Sirach lässt sich durch das zeitweilige Glück der Gottlosen und die Leiden, welche die Frommen bisweilen treffen, in seinem Glauben an Gottes Gerechtigkeit nicht anfechten. Er erwartet im Gegenteil zuversichtlich die Bestrafung der Sünder (9, 11. 12; 11, 26; 26, 27) und für die Gerechten das Aufhören ihrer Leiden (2, 4 ff.; 36, 1). Sterben die einen oder die andern, bevor die Gerechtigkeit Gottes sich an ihnen bethätigt hat, so wird der verdiente Lohn oder die verdiente Strafe ihrer Nachkommen-

schaft zufallen (4, 16; 11, 28; 23, 24 ff.; 40, 15 ff.; 41, 5 ff vgl. Joh. 9, 2). So mündete die Vergeltungslehre schliesslich in eine Annahme aus, welche dieselbe im Grunde unwirksam machte und gerade dem Ausgangspunkte derselben entgegen war. Es sollte ja eben festgestellt werden, dass jeder nur um seiner Sünde willen Strafe zu leiden habe und der Unschuldige nicht fremde Schuld tragen müsse (vgl. Deut. 24, 16; Jer. 31, 29 f.; Hes. 18, 2 ff.; 33, 12 ff.). Darin offenbart sich aber die Haltlosigkeit und das Ungenügende der ganzen Theorie. Der Wert des Individuums, von dem sie ausgegangen ist, wird doch nicht festgehalten, weil er doch nicht in seiner ganzen Tiefe erfasst ist. Wäre diese tiefe Fassung vorhanden gewesen, sie hätte die ganze Theorie wie bei Hiob gesprengt und zu einer anderen Lösung des Problems gedrängt, die aber einstweilen auf dieser Stufe des gesetzlichen Judentums nicht erreicht ist und nicht zu erreichen war.

§ 57.

Die Eschatologie.

Marti, Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament in Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet 1906, S. 681—698.

So sehr der Einzelne scheinbar im gesetzlichen Judentum an Bedeutung gewonnen hatte, er hatte als Einzelner doch nichts zu erwarten ausser dem Zusammenhang mit der neuen Gemeinde oder dem neuen Volke Israel. Trat die Trennung dieser Verbindung durch den Tod ein, so wartete seiner nichts als Scheol. Die Hoffnung des Einzelnen hing also mit der Hoffnung der Gemeinde zusammen; in ihrer Zukunft und ihrem Glücke konnte daher sein eigenes Heil nur liegen. Wenn einmal das von den Propheten verkündete Glück erscheint, dann kann auch in seinen privaten Lebensverhältnissen eine durchgreifendere Aenderung erfolgen, während er jetzt sich damit behelfen muss, dass er wenigstens nach der Theorie nicht um anderer willen zu leiden habe. Dann kann einst für die, welche das Heil erleben, ein so hohes Lebensalter bestimmt sein, dass ein Sterben im hundertsten Jahre nur vorkommt bei einem vom Fluche Getroffenen (Jes. 65, 20 ff. vgl. Sach. 8, 4 f.). Diese Umwandlung aller Verhältnisse war

die Hoffnung und die Sehnsucht der zurückgekehrten Juden; dieselbe herbeizuführen, als sie mit der Rückkehr nicht eintrat, war nicht nur die Absicht derer, welche den Cultus und das Leben mit einem genauen Gesetze ordneten, sondern dann auch die gewisse Hoffnung derer, welche nach diesem neuen Gesetze Gott verehrten und ihren Wandel richteten.

Die ganze Hoffnung ist demnach Glauben an die Verwirklichung der prophetischen Verheissungen. An diese hielt man sich und auf Grund dieser gestaltete man sich das Gemälde der Zukunft und der Ereignisse der Endzeit. Vorbildlich wurde besonders die Darstellung Hesekiels, der selber die von den früheren Propheten gesprochenen Worte auf die Zukunft deutete (vgl. Hes. 38, 17; 39, 8 mit Jer. 3—6), so den Späteren den Weg zeigte und seinerseits neues Material bot. Stereotyp ist daher bei manchen von ihnen die Schilderung einer gewaltigen Krisis, die einerseits schwere Not und Drangsal über Juda und Jerusalem bringt, aber andrerseits mit dem Gericht über die gegen Zion herangezogenen Feinde das herrliche Glück der messianischen Zeit einleitet. Aber auch Deuterojesaja ist in ähnlicher Weise zum Führer genommen worden. So ist es bei den beiden ersten Propheten der nachexilischen Gemeinde Haggai und Sacharja: Mit der von Deuterojesaja verheissenen Umgestaltung der Verhältnisse, welche zunächst als eine politische aufgefasst wird, verbindet sich die Erwartung auf einen neuen Spross aus Davids Geschlecht, unter dem die glückliche Zukunft anbrechen werde (Hag. 2, 20 ff.; Sach. 1—8). Beide Propheten hoffen diesen Fürsten in dem Davididen Serubbabel begrüssen zu können (Hag. 2, 23; Sach. 6, 12). Ihre Hoffnung verwirklichte sich nicht, gleichwohl wurde sie nicht aufgegeben. Denn das durch die Propheten gegebene Wort Gottes musste sich erfüllen. Auch aus dem Stumpf und Wurzelstock Isajs, aus dem Geschlechte Davids, dem jetzt die königliche Macht geraubt ist und dessen Ursprünge in weiter Vergangenheit liegen, kann wieder ein herrliches Reis, ein Sprössling, hervorgehen, der das Heil bringt. Die Weissagungen auf diesen Retter sind jetzt dem Buche des Propheten Jesaja und dem Michas einverleibt, aber sie sind nachsacharjanisch (vgl. oben S. 210 f.) und vor der Zeit Esras und Nehemias entstanden, weil deren Zeitgenosse Tritojesaja jedenfalls Jes. 11, 7. 9 kennt (vgl. Jes. 65, 25; ferner vgl. Micha 5, 2 mit Jes. 66, 6–9, Jes. 11, 6. 7 mit Gen. 1, 30 PC.) und weil nach der

Ordnung der Gemeinde und des Cultus man bis auf die makkabäischen Zeiten nicht in erster Linie an eine durch einen König zu verwirklichende politische Unterwerfung der Völker, sondern an eine durch religiöse Anerkennung der Hoheit und Majestät Jahwes zu Stande kommende Theokratie dachte, also nicht eine politische, sondern eine hierokratische Herrscherstellung erwartete, in welcher kein König nötig war.

Vor der Durchführung der Theokratie in Jerusalem hoffte man das Heil von einem mächtigen Herrscher, der Ordnung schaffe im Innern durch gerechtes Gericht (Jes. 11, 3 ff.), der die Feinde besiege (Jes. 9, 1 ff.), Frieden herstelle auf Erden und die Umwandlung aller Verhältnisse bringe (Jes. 9, 5 f.; 11, 5 ff.; Mich. 5, 3). Dann wird der Rest der Volksgenossen zurückkehren (Mich. 5, 2 f.). Die Stelle in Jes. 9, 1—6 schildert zuerst die Freude über das aufgehende Glück, das mit dem Sturze des Bedrückers beginnt (v. 1—4), zeigt dann den Grund der Freude in der Gewissheit, dass Jahwe einst dem Volke einen Retter senden werde, so dass man jubeln könne: Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, auf dessen Schulter die Herrschaft wirklich gelegt ist und den man heissen muss: Wunderrat (פֶּלֶא יוֹעֵץ d. h. von unvergleichlicher Weisheit und herrlichen Plänen, die er verwirklicht), Gotteskraft (אֵל גִּבּוֹר, wörtlich «ein Gott von einem Helden» oder weniger wahrscheinlich «ein mächtiger El», d. h. aber wie ein übermenschliches Wesen mächtig die Feinde besiegend), Vater auf ewig (אֲבִי־עַד, ein bleibender Versorger, dessen Hilfe niemals versagt), Friedefürst (שַׂר שָׁלוֹם, d. h. durch seine alles überwindende Macht den Frieden herstellend), weil er grosse Herrschaft ausüben und endlosen Frieden schaffen wird (v. 5. 6). Auch in der andern Stelle (Jes. 11, 1—10) ist der König der Zukunft ein Sprössling des davidischen Hauses, ausgerüstet mit allen Regententugenden, welche der Geist Gottes in ihm schafft: v. 2: «Es ruht auf ihm der Geist Jahwes, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes». Weisheit und Einsicht überhaupt, Herrscherklugheit und Herrschertapferkeit, religiöse Erkenntnis und Frömmigkeit sind also die Eigenschaften, die ihn auszeichnen, und diese Eigenschaften bethätigen sich in seinem Regiment (v. 3—5): «Nicht nach dem, was seine Augen sehen, richtet er, und nicht nach dem, was seine Ohren hören, entscheidet er (d. h. nicht nach dem Schein oder auf Gerüchte

hin); er richtet in Gerechtigkeit die Armen und erteilt geraden Bescheid den Elenden des Landes; durch sein blosses Wort streckt er die Schuldigen nieder. Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Hüften und Treue der Gurt seiner Lenden». Darum (v. 6—10) wird aber auch alles umgewandelt; Friede herrscht überall, in der Natur und unter den Völkern, die bei dem Isaiden sich Rat und Entscheidung holen. Aehnlich ist die Stelle in Micha 5, 1 ff., die besagt, dass aus Bethlehem ein Herrscher Israels hervorgehen wird, sobald die Zeit, da das Neue entstehen soll und die noch zerstreuten Israeliten heimkehren sollen, gekommen sein wird, ein Herrscher, der Frieden schafft und bis ans Ende der Erde Autorität besitzt.

In diesen Stellen ist nicht davon die Rede, dass dieser Herrscher aus Davids Geschlecht in Ewigkeit die Regierung inne habe; er ist vielmehr als der Begründer einer Dynastie gedacht, die in seinem Sinne die Herrschaft weiter führen werde, so dass es niemals an Frieden auf Erden gebreche. Bald aber verschwindet diese mit dem Geiste Gottes ausgerüstete königliche Gestalt für lange Zeit aus dem Zukunftsbilde der jüdischen Gemeinde. Maleachi kennt nur noch einen Boten, der Jahwe voranziehe und ihm den Weg bereite (3, 1), und der Ergänzer (3, 23 f.) fasst denselben als einen Mann in der Kraft Elias des Propheten. Maleachi kündigt vielmehr einen nahen Gerichtstag an, der den Gottlosen und Ungerechten in der Gemeinde Untergang und Verderben, den Getreuen Jahwes (יִרְאֵי יַהְוֶה) aber Heil und Rettung bringt, den letzteren verheissend, dass Jahwe sich ihre Namen in einem Gedenkbuche verzeichnet habe, so dass sie sicher sein könnten und schon noch den Unterschied zwischen den Gerechten und den Gottlosen sehen werden, den sie jetzt nicht zu bemerken behaupten (2, 17—3, 21). Bei Tritojesaja (Cap. 56—66) ist nur von Jahwe allein die Rede, der die Umgestaltung der gegenwärtigen traurigen Lage vollzieht. Das Dunkel wird sich auf die Völkerwelt herabsenken, über Jerusalem aber ein wunderbares Licht aufgehen, zu dem alle Heiden wallen müssen, wenn sie Rettung finden wollen. Jahwe ist die Sonne, die in Zion leuchtet und allem Unglück und aller Trauer für immer ein Ende bereitet (c. 60). Die Juden werden die Priester und Herren der ganzen Welt sein, in reichlichem Ueberfluss leben und Jerusalem wird in kostbarster Pracht prangen (61, 4. 5. 6; 65, 13 ff.; 66, 19 ff.). Jahwe allein wird das Gericht vollstrecken und das Heil bewirken (59, 16; 63, 1 ff.). Eine neue Ordnung in der

Natur, einen neuen Himmel und eine neue Erde wird er schaffen, und wie diese unvergänglich sind, wird das Geschlecht und der Name der Juden nimmer vergehen, und sie werden Neumond um Neumond, Sabbat um Sabbat vor Jahwes Angesicht erscheinen, draussen vor der Stadt aber werden die Leichen der Abtrünnigen von Würmern und Feuer verzehrt (66, 22—24).

War bei diesen Propheten noch die Unordnung in der Gemeinde der Ausgangspunkt zur Erwartung des Gerichtstages Jahwes, so fiel nach der Ordnung der Verhältnisse durch Nehemia und Esra auch dieser Gesichtspunkt hinweg. Es blieb einerseits nur das Verlangen, dass der Cultus doch auch bald das Heil herbeibringen möchte, und andererseits das Interesse, aus den alten Weissagungen sich ein Gesamtbild von dem Tage Jahwes zu gestalten. Joel hat eine Heuschreckenplage als den Vorboten dieses Tages geschildert und sieht in eifrigem Cultus das Mittel, das Gericht von Jerusalem fernzuhalten, welches über alle Heiden im Thal der Entscheidung, wo Jahwe richtet (יְהוֹשָׁפָט Joel 4, 9 ff. v. 12. 14), ergehen wird und das ewige Heil Jerusalems einleitet. Deutlich lehnt sich Joel an Hesekiel an, welcher schilderte, wie der letzte Ansturm der Heiden mit der gänzlichen Vernichtung derselben vor den Toren Jerusalems endigt. Ein eigenartiges Seitenstück zu der Prophetie Joels liefert uns das Buch Habakkuks, wenn wir es mit Duhm als Einheit fassen und auf einen Propheten aus den Jahren um 330 v. Chr. zurückführen dürfen (s. o. S. 138). Denn es kündet angesichts der Gewalt und Verwüstung, die Alexander der Grosse auf Erden anrichtet, und der Leiden, die auch rechtschaffene Menschen darunter auszustehen haben, das Nahen des Endes an, das dem ruchlosen Eroberer und seinem Heere die Vernichtung, dem Volke der Juden aber die Rettung bringt.

Weitere Nachfolger, die uns bekannt sind, hat Joel erst in späterer Zeit in Deuterosacharja und Jes. 24—27 gefunden, die beide erst dem zweiten Jahrhundert angehören. Wie kräftig und mächtig aber die Hoffnung auf den kommenden Tag Jahwes, da die Gottlosen wie Spreu verwehen und die Gerechten das Heil erleben, in der Gemeinde des zweiten Tempels immer war, beweisen uns neben den vielen kleineren Schilderungen der Krisis der Endzeit und ihren glücklichen Folgen, die in die älteren Prophetenbücher von späteren Händen eingestreut sind, wie z. B. Jes. 10, 5—12, 6; 34, 1—35, 10, noch die Psalmen;

auch wenn darin keine ausführliche Darstellung der letzten Dinge sich findet, in vielen tönt kräftig immer wieder die Gewissheit durch, dass Gott durch ein gewaltiges Gericht seinem Reiche zum bleibenden Siege verhelfen werde, und spricht sich die Hoffnung der Frommen aus, die Herrlichkeit dieses Reiches Gottes noch zu erleben. Das Eigentümliche jener beiden Nachfolger Joels ist am besten hier noch zu nennen, da sie die gerade Fortsetzung der eschatologischen Hoffnungen der früheren Zeiten bilden. Deuterosacharja (Cap. 9—14; 160 v. Chr.) zeichnet, sich anlehnend an seine Vorgänger Hesekiel, Tritojesaja und Joel, ein Gemälde von der Ueberwindung aller Jahwe feindlichen Völker, insbesondere der ruchlosen griechischen Weltmacht, von der Heimkehr der Diaspora, von Jerusalems Erhöhung und herrlicher Zukunft; aber bei ihm, der ein neues politisches Leben und die makkabäische Erhebung erlebt hat, erscheint auch wieder die Gestalt eines königlichen Helfers, der jedoch nicht, wie die Könige, mit Krieg und äusserem Prunk seine Herrschaft übt, sondern durch sein Wort dem Krieg ein Ende macht und ein Regiment des Friedens bis an die Enden der Erde führt (9, 9—10). In Jes. 24—27 (entstanden um 125 v. Chr.) tritt dagegen noch einmal mit aller Macht die deuterojesajanische Hoffnung auf eine Umgestaltung aller Verhältnisse hervor, die soweit geht, dass dann nicht bloss der Tod auf immer entfernt ist aus dem neuen Gottesreiche (25, 8), zu dem auch die toten Israeliten auferweckt werden (26, 19), sondern auch den Völkern ein herrliches Mahl auf Zion bereitet, also die Teilnahme am Heil gestattet wird (25, 6 ff.).

III. *Lehre und Leben.*

§ 58.

Die Frömmigkeit des Einzelnen.

Durch den Nomismus in Cultus und Moral liess sich so wenig das ganze Denken und Sinnen des Einzelnen regeln, wie durch die dogmatische Lehre. Gesetz und Theorie vermochten die Vielgestaltigkeit des Lebens nicht einzuengen und die Tiefe der Empfindung

nicht zu erreichen. Unter der Hülle von Gesetz und Dogmatik entfaltete sich darum ein mächtiges religiöses Leben. Davon sind die Psalmen ein herrliches Zeugnis. Die Sammlung des Psalmbuches ist zwar erst nach der Zeit der Makkabäer abgeschlossen; aber die meisten Lieder darin sind älteren Datums und stammen aus den Zeiten vor der makkabäischen Erhebung, und wenn auch spätere darunter sich finden, in allen spricht sich der durch ausländische Ideen unbeeinflusste Glauben aus, wie er in den Besten und Frömmsten sich gestaltet hatte, sodass hier alle zusammengenommen werden dürfen. In den Psalmen lebt am meisten von dem prophetischen Glauben fort und findet sich die Aussprache des frommen Gefühls in den verschiedensten Lebenslagen, gleichsam die Antwort, welche die göttliche Offenbarung im empfänglichen Gemüte gefunden hat. Und weil wir eben in den Psalmen diesen unmittelbaren Ausdruck der frommen Stimmung haben, werden sie fort und fort ein religiöses Gemüt ansprechen und ein beliebtes und gesegnetes Erbauungsbuch der Christen bleiben können, da es hier am leichtesten ist, den vollen christlichen Gehalt in solche Aussprachen zu legen.

Nun aber sind die Psalmen Lieder der Gemeinde und könnten als solche für die Frömmigkeit des Einzelnen wenig beweisend erscheinen. Jedoch auch dann, wenn sie das ihrem Ursprung nach wären, und wenn das «Ich» der Psalmen stets als Gemeinde zu verstehen wäre, gäben sie uns einen sicheren Beweis, dass neben Opferdienst und Gesetz eine tiefere Strömung einherging, die eben erst in Liedern ihren Ausdruck und ihre Befriedigung fand. Aber die Psalmen sind nicht alle als Gemeindelieder gedichtet, sondern verdanken individuellen Lagen des Dichters ihre Entstehung und sind erst nachträglich in das Gemeindegesangbuch aufgenommen. Wir haben somit in ihnen den Ausdruck der Frömmigkeit der Einzelnen, der religiösen Gesinnung, wie sie auch unter der Herrschaft des Gesetzes lebendig war.

Ausdruck fand die Frömmigkeit des Einzelnen von jeher im G e b e t. Beten konnte man aber zu dem allgegenwärtigen Gott nicht bloss im Tempel, sondern überall auch in weiter Ferne. So betete der Fromme in seinem Hause und bald kam die Sitte auf, dass man regelmässig dreimal im Tage sein Gebet verrichtete (vgl. Ps. 42, 9; 55, 18; 63, 7 vgl. Dan. 6, 11). Ueber den Inhalt der Gebete und das ganze Gepräge der Frömmigkeit geben die Psalmen die beste Auskunft.

Der Gottesbegriff, der aus den Psalmen sich ergiebt, ist kein anderer, als ihn die officielle Lehre besass; aber Gott ist lebendiger gefasst und zu dem praktischen Leben in nähere Beziehung gesetzt. Wenn die Herrlichkeit der Schöpfung gepriesen wird (Ps. 8; 19; 104), so geschieht es, um die Würde des Menschen hervorzuheben, den Gott zum Herrscher über dieselbe gesetzt, oder um Gottes Güte zu danken, der den Menschen mit allem, was er bedarf, versorgt hat. Die Allmacht, die durch das Wort das All gebildet hat und nach ihrem Willen alle Geschicke der Völker lenkt (33, 6 ff.; 46, 9 ff.; 47, 3. 4; 89, 9 ff.; 95, 2 ff.; 113, 4 ff.), dient dazu, ans Licht zu stellen, dass bei Gott alle Kraft, jedweder Beistand zu suchen, auf ihn alles Vertrauen zu setzen sei. Seine Herrschaft über alle Götter, d. h. seine alleinige Macht, da die von den Heiden verehrten Götter als nichtig erkannt sind (95, 3; 96, 4 ff.; 97, 9 ff.; 115), lässt die Würde empfinden, die er seinem Volke durch besondere Auswahl verliehen hat, und weckt und kräftigt die Ueberzeugung, dass alle Weltläufte zu dessen Heile dienen müssen. Seine Allwissenheit, welche Herzen und Nieren prüft (7, 10), alle Menschenkinder erforscht (11, 5), vor welcher Sinn und Wandel jedes Einzelnen offen liegt (Ps. 139), seine Allgegenwart, der sich keiner entziehen kann (Ps. 139, 7 ff.), ist ein Motiv, alle Sünde zu meiden, die seiner strafenden Hand nicht entgehen kann, und giebt Zuversicht dem Frommen in allen Nöten. Er weiss, er steht in des Allmächtigen Schutz, ja kann sich des Kommens des Heiles getrösten, dessen Kehrseite das Gericht über die Gottlosen ist.

Dieses Heil hofften die Psalmdichter um so mehr, als Gott ein sittlicher Gott ist. Ps. 1 preist den glücklich, der nicht wandelt auf dem Wege der Sünder. Gott verabscheut alles Böse (5, 5 ff.), und er ist ein gerechter Richter (7, 12 f.; 10, 16 ff.), der jeglichem vergilt nach seinem Thun (11, 5 ff.; 34, 12 ff.; 62, 8). Die Vergeltung findet, auch bei den Psalmisten, allein in diesem Leben statt; denn im Tod gedenkt man Gottes nicht, und in der Unterwelt wird er nicht gepriesen (Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 11; 115, 17); auch giebt es für den, der einmal nach Scheol hinabgestiegen ist, keine Rettung mehr; Bewahrung vor Scheol bedeutet Rettung aus Todesgefahr und Verlängerung des Lebens (30, 4; 49, 16) und damit Hoffnung auf das Erleben des messianischen Heiles (16, 10 f.; 17, 15). Die Frommen dürfen keines Gutes mangeln (34, 11). Gott segnet das Werk ihrer Hände, giebt ihnen Gedeihen, Reichtum und Ehre, langes

Leben und zahlreiche Nachkommenschaft (112; 128). Trifft sie auch viel Unglück, Jahwe rettet sie schliesslich aus aller Not (34, 20 ff.). Wie sehr auch die Erfahrung dem oft widersprach und die Psalmisten über diesen Widerspruch reflectieren (Ps. 37; 49; 73), sie ringen sich durch und lassen sich den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes doch nicht nehmen. Ganz besonders ist aber derselbe auf das Verhältnis Israels zu den andern Völkern angewandt. In den Zeiten der Not und Bedrückung, der Verfolgung um des Glaubens willen, wie sie unter der syrischen Herrschaft anbrach, ist und bleibt Gott die Zuversicht und Kraft Israels, der Frommen und Gerechten, wider die Feinde seines Gesetzes, die Frevler innerhalb und ausserhalb des Gemeinwesens. Wie in manchen prophetischen Stücken sich ein tiefer Hass gegen die feindlichen Völker (z. B. Obadja, Jes. 34) ausgesprochen findet, so kommen ähnliche Stellen in den Psalmen vor, in denen Jahwe selbst um Rache an den Feinden angefleht wird (5, 9 ff.; 52; 54; 58; 69; 109; 137. 7—9).

Ganz besonders wird das enge Verhältnis Jahwes zu Israel hervorgehoben, wo seine Liebe und Treue (108, 5; 117, 2) gepriesen wird. Seine Güte waltet zwar über allen seinen Geschöpfen (Ps. 33, 13 ff.), aber überschüttet vornehmlich sein Bundesvolk mit Heil und Segen (12; 13). Er vergiebt ihm die Sünden (30; 32, 1. 2; 103) und hat ihm zu allen Zeiten Erbarmen bewiesen (44, 2. 4; 66; 67; 68; 94; 99; 107). Umsonst toben die Völker, er spottet ihrer und schafft seinem Volke sicher das verheissene messianische Heil (2; 110). Bei ihm ist Rettung, und noch so viele Bedränger werden es nicht überwinden (3, 2. 7 ff.). Israel hat vor niemand sich zu fürchten; Jahwe wird König der ganzen Welt werden (24; 46—48), und unter seinem Schirme kann Israel ruhig sein (3, 4. 6; 27, 1—6; 28, 8; 29, 11; 46, 2—8; 48, 9 ff.; 111; 124; 125). Wie die Väter vertrauten und nicht zu Schanden wurden (22, 5. 6), so erhört er allezeit seine Gebete von seinem heiligen Berge (3, 4—6). Auf die Treue des Bundesgottes, die Wahrheit seiner Verheissung (4; 6; 7; 9; 10; 33, 18 ff.; 56, 5 ff.), gründet sich das felsenfeste Vertrauen, das in so vielen Psalmen (18, 2. 3; 23; 27; 62; 91; 115, 9 ff.) einen unübertrefflichen Ausdruck findet, welcher in unsern schönsten Kirchenliedern wiederhallt. Wenn daneben der Fromme zugleich seine Unschuld in die Wagschale legt (7, 4 ff.; 17, 3; 18, 21 ff.; 19, 14; 26, 1. 3 ff.; 44, 18 ff.; 86, 1 ff.), so erkennen wir auch daran, wie die gesetzliche Betrachtungsweise sich mit dem prophetischen Glau-

ben verbunden hat. Diese Mischung tritt überall zu Tage; der Cultus und die Gottesdienste stehen hoch in Ehren, da werden die Feiernden ihrer Gemeinschaft und Verwandtschaft sich bewusst (26, 8; 27, 4; 84, 2ff. 11; 133), und Zion ist die Metropole auch der in weiter Ferne Verweilenden (87); aber ebenso wird dem Ceremonienwesen die Religion des Herzens entgegengestellt (40; 50). Das Gesetz wird gerühmt; aber daneben bittet der Psalmist, dass Jahwe ihm ein reines Herz schaffen und einen neuen Geist in sein Inneres legen möge, nachdem er ihn entsündigt hat (51). Am höchsten aber erheben sich die Psalmisten, die in fast mystischer Weise ihrer Gemeinschaft mit Gott sich freuen; da tritt die Kraft des prophetischen Glaubens hervor, dem die Gemeinschaft mit Gott, die Gewissheit der Verbindung mit ihm mehr wert ist, als alles irdische Glück und Gedeihen (4, 7. 8; 16, 5; 63, 2 ff.; 73, 25 ff.). «Wen hab' ich im Himmel neben dir? und neben dir lieb' ich nichts auf Erden. Vergehn mir auch mein Leib und mein Sinn, mein Hort und mein Teil bleibt Gott immerdar! Denn die sich von dir fern halten, kommen ja um, du vertilgst alle, die von dir abfallen. Mir aber ist Gottes Nähe Wonne; ich setze auf Jahwe mein Vertrauen.» Solche Innigkeit des Gefühls der Gottesnähe, welches die Propheten so stark machte, ist möglich gewesen auch unter der Decke des Gesetzes; aber nur wenige besassen eine solche Kraft, um durch die Hülle bis zu Jahwe hindurch zu dringen, und unter diesen wenigen vermochten nicht alle die Fessel des Gesetzes zu ertragen.

§ 59.

Dogma und Glaube.

Arthur S. Peake The Problem of Suffering in the Old Testament 1904.

Zur Sprengung der nomistisch-dogmatischen Auffassung sah sich der Dichter des Buches Hiob gezwungen. Den Ausgang bot der Punkt, der schon die Spruchdichter dazu geführt hatte, eine Lehre schliesslich zu vertreten, welche das ganze System in Frage stellte. Es handelt sich um das Verhältnis der Religion zu dem Ergehen, zu den Erlebnissen des Menschen, also auf einen besondern Fall angewandt, um das Rätsel der Leiden des Gottesfürchtigen, ja des Gottesfürchtigsten unter den Menschen. Das

Dogma hatte diese Frage gelöst, es kannte dieses Rätsel nicht. Denn nach demselben galt es als sicher, dass auf Frömmigkeit und Tugend Glück und Heil folgen müssen, wie ebenso der Gottlosigkeit das Unglück entspreche (vgl. § 59). Aber dem Dichter des Hiob genügt es nicht, die Unrichtigkeit dieses dogmatischen Satzes an fremder und eigener Erfahrung zu erweisen (vgl. 21, 28 ff.: «Wenn ihr sagt: Wo blieb das Haus des Tyrannen, und wo das Zelt, in dem ein Gottloser wohnte? so fragt doch nur die des Wegs Vorüberziehenden; ihre Beweise werdet ihr nicht verkennen, dass am Unglückstage der Böse verschont wird, am Tage der Zornesfluten in Sicherheit gebracht ist. Wer wagt es denn, ihm seinen Lebenswandel vorzuhalten? Was er auch thue, wer vergilt ihm denn? Zur Grabesstätte wird ihm das Geleite gegeben und er hält noch über dem Hügel Wacht»), er gelangt dazu, die ganze nomistische Auffassung als unrichtig zu erkennen und ihr gegenüber die tiefste prophetische Einsicht festzuhalten. Denn wenn die nomistische Ansicht richtig wäre, dann könnte Hiob nur wünschen, dass er vor Gottes Richterstuhl gelangen möchte, es würde dann sich ergeben, dass ein Redlicher mit Gott rechtete und er für immer frei würde von seinem Richter (23, 1 ff.), auch wenn er andrerseits natürlich zugeben muss, dass der Mensch nicht sündlos sein kann (14, 4). Das Problem ist demnach im tiefsten Grunde die Frage, die im von der Dichtung nicht abzutrennenden Prolog uns schon entgegentritt, ob Jahwe oder der Satan die richtige Auffassung der Religion habe, ob die Religion auf dem innigen persönlichen Vertrauen des Menschen zu Gott beruhe (1, 8; 2, 3), oder ob sie nur darauf sich gründe, dass man aus der Frömmigkeit Nutzen ziehe (1, 9 ff.; 2, 4. 5).

Mit dieser Formulierung ist schon am Anfang angedeutet, wie der Dichter die gegnerische Religionsauffassung beurteilt. Er lässt diese durch die drei Freunde Eliphaz, Bildad und Sophar vertreten werden, wobei jeder eine kleine Variation darstellt oder doch von einer besonderen Seite her und mit anderm Temperamente die gewöhnliche Lehre zu stützen sucht. E l i p h a z, der älteste, würdevollste und mildeste von ihnen, führt zur Verteidigung Gesichte, die ihm zu teil geworden sind, alte Ueberlieferung und Erzählungen, die er von den Vätern vernommen hat, ins Feld (4, 12 ff.; 15, 17 ff.; 22, 15 ff.), um zu erweisen, dass der staubgeborene und wie alle Wesen vor Gott

unreine Mensch zu Gottesfurcht und bedingungsloser Unterwerfung unter Gottes Willen verpflichtet sei, da der Mensch kein Recht an Gott habe und mit seiner Frömmigkeit nur sich selber nütze (22, 2. 3). Eliphaz fasst Gott etwa in der Weise eines orientalischen Despoten, der vollkommen frei in seinen Entscheidungen über das Schicksal seiner Untertanen ist, und gegen dessen Verfügungen kein Murren und Widerspruch gestattet ist. Hatte Eliphaz noch etwas Unverständliches und Unberechenbares in Jahwes Walten anerkannt, so vertritt Bildad, der korrekte Anhänger und gesetzte Verteidiger der traditionellen Lehre, die genaue Gesetzmässigkeit, die sich bei genauer Beobachtung der menschlichen Erfahrung bestätige (8, 3: Beugt etwa Gott das Recht oder beugt der Allmächtige eine gerechte Sache?). Es gibt nichts Incommensurables in dem Verhalten Gottes zu den Menschen: Das strikte Recht regelt sein Tun; der Frömmigkeit folgt Glück und ohne Tugend gibt es kein Wohlergehen, so wenig Papyrus wächst, wo kein Sumpf sich findet, und ohne Wasser Riedgras aufschiesst (8, 11). Diese Rechtfertigung des göttlichen Verhaltens will Sophar, der derbste und hitzigste, auch wohl der jüngste der drei Freunde, noch überbieten, indem er behauptet, dass sich dem, welcher in die Tiefen der Weisheit eindringe, Gottes Gerechtigkeit wirklich auch bewähre, ja dass es sich für den Einsichtigen eigentlich ergebe, Gott hätte noch zu grösseren Strafen ein Recht und erlasse dem Sünder noch einen Teil der Schuld (11, 6; 20, 3).

Allen diesen Verteidigern Gottes hält Hiob einmal entgegen, dass sich diese dogmatischen Aufstellungen über Gottes Walten in der Wirklickkeit nicht bewähren, dann aber betont er im Einzelnen, dass er nicht, wie Eliphaz, die Wertlosigkeit und Rechtslosigkeit des Menschen vor Gott glauben, aber auch nicht, wie Bildad und Sophar ihm zumuten, seine Leiden und Qualen als die Strafe für kleine Verfehlungen, von denen niemand frei sei, verstehen könne. Er hält an dem Gott seines Glaubens fest und erkämpft sich denselben gegen alle sich dagegen erhebenden Instanzen. So unbegreiflich sein eigenes Geschick ihm ist, die Dogmatik seiner Gegner ist noch viel mehr in Widerspruch mit demselben, als dass er nicht doch daran festhalten müsste, trotz allem werde sich erweisen, dass Gott nicht ein willkürlicher Regent, sondern sein Freund sei. So appelliert Hiob von dem Gott der Dogmatik und der noch unverstandenen Wirklichkeit an den wahren Gott seines Glaubens. «Schon das gereicht mir

zum Siege, sagt Hiob (13,16), dass vor sein Angesicht kein Heuchler (חָנֵף d. h einer, der um Religion und Moral sich nicht kümmert) tritt». Ja, wenn er stirbt, so ist er gewiss, dass sein Bluträcher lebt und ihm noch Recht wird, und es wird sich zeigen, dass Gott nicht sein Gegner ist (19, 25)[1]. Was sich Jeremia aller Feindschaft und Verfolgung gegenüber nicht hat zweifelhaft machen lassen, das bleibt dem Dichter sicher auch den Freunden, auch den freundlichen Dogmatikern gegenüber, die mit ihren Beweisen für Gott streiten (13, 8); er verteidigt den Wert des sittlich-religiösen Individuums, der unbedingt ist und weder von der Dogmatik noch von den Schicksalen des Lebens zerstört und vernichtet werden kann. Von Unsterblichkeit oder Auferstehung ist in Hiob keine Rede, im Gegenteil sagt er, wenn es ein Wiederaufleben gäbe, so wollte er gerne in Scheol auf Ablösung warten, auf die Zeit, da Gottes Zorn sich gelegt hat (14, 13 ff.). Aber wenn der unbedingte Wert des sittlich-religiösen Individuums erkannt ist, wenn die Religion eben dieses innige persönliche Vertrauensverhältnis zu Gott bedeutet, dann sind nicht nur alle Prämissen gegeben, um den logischen Schluss einer unvergänglichen Bedeutung des sittlich-religiösen Individuums zu ziehen, sondern die Sache selber ist in ihrer Wurzel vorhanden, auch wenn sich die Kraft derselben noch nicht entfaltet hat.

Es ist begreiflich, dass, so sicher der Dichter sich in der Wahrheit und Lebendigkeit seines Glaubens weiss, doch nach einem Verständnis der merkwürdigen Lebensschicksale gesucht wird, um die Lösung des Rätsels, wie der Glaube sie giebt, auch den scheinbaren äusseren Gegeninstanzen gegenüber zu rechtfertigen. Deuterojesaja hatte die Leiden des unschuldigen Knechtes mit dem Hinweis auf die göttlichen Zwecke gerechtfertigt, die an dem Leidenden sowohl, wie an Anderen verwirklicht werden sollen. Der Dichter hat sich für den Einzelnen diese Teleologie nicht aneignen können, weil einmal sofort doch wieder das innige feste Vertrauen auf Gott allein getrübt worden wäre durch den Ausblick auf Lohn, und weil dem leidenden Hiob andrerseits nur der Tod in naher Aussicht stand. Er weist darum hin auf die Unbegreiflichkeit des göttlichen Waltens in der Natur, das eine Analogie bilde zu der Unbegreiflichkeit der menschlichen Schicksale und darum auch dazu geeignet sei, an Gottes Plan und Weisheit nicht verzagen zu lassen, weil trotz allem die Natur

[1] Der Dichter lässt diese Hoffnung Hiobs sich noch während dessen Leben erfüllen 42, 5.

so herrlich und zweckentsprechend geleitet sei. Im Hinblick hierauf will Hiob seine Klagen über sein eigenes Geschick widerrufen und vor Gottes Weisheit und Erhabenheit sich beugen (40, 4.5; 42, 2-6).

Man kann einerseits wohl sagen, dass dem Dichter die ausdrückliche Teleologie Deuterojesajas mangle, aber andrerseits muss man gestehen, dass um so grossartiger und von jedem fremden und unächten Beweggrund unbeeinflusster sein Glaube hervorleuchtet, der eine Gewissheit kennt, welche der ganzen Welt gewachsen ist, und der mit völligem Vertrauen sein Ergehen in Gottes Willen legt. Sicher ist es des Dichters Ueberzeugung, dass gerade so der Mensch die sichere innere Ruhe und Frieden finde und dass es ihm also auch so im tiefsten Grunde am allerbesten ergehen werde; darum lässt er nicht nur zum Schlusse Jahwe selber erklären, dass die Freunde nicht recht von ihm geredet haben, wie sein Knecht Hiob (42, 8), also die Auffassung der Religion, welche Hiob vertreten habe, allein die wahre sei, sondern er berichtet auch noch, wie Hiobs Geschick von Jahwe gewendet wurde.

Ein Späterer hat in die grossartige Dichtung die Reden *Elihus* (c. 32-39) eingefügt. Sie bieten eine andere Lösung, die aber die Frage lange nicht in der gleichen Tiefe, wie der frühere Dichter, fasst. Elihu erklärt die Leiden Hiobs als Züchtigungs- und Läuterungsleiden, damit Hiob in Zukunft keine so vermessenen Reden mehr führe, wie er es gegen die drei Freunde und ihre Vertretung Gottes gewagt habe.

§ 60.

Dogma und Wissen.

Nicht immer und nicht überall war eine solche Kraft des Glaubens vorhanden, um sich dem Dogma gegenüber zu behaupten, wie in den Psalmen, oder selbst zur Einsicht in die Unrichtigkeit und Unhaltbarkeit desselben zu führen, wie bei dem Dichter des Buches Hiob. Es war auch eine andere Möglichkeit vorhanden, das Dogma zu übernehmen ohne den darin sich Ausdruck verschaffenden Glauben und sich daneben seine eigene Lebensanschauung zu gestalten. Dieses merkwürdige Nebeneinander tritt uns in dem für die Religionsgeschichte überaus wichtigen Buche K o h e l e t entgegen. Es zeigt uns einerseits, welche Macht die traditionelle Frömmigkeit ausübte, dass auch ein so skeptisch gesinnter Mann, wie der Verfasser des Kohelet, von der äussersten Skepsis zurückgehalten wurde, und

andrerseits, wie blosses Fürwahrhalten von dogmatischen Sätzen nur einen oberflächlichen Firniss bringt, aber nicht die rechte Frömmigkeit bewirken und ohne Einfluss auf das Leben bleiben kann. Der Verfasser schwankt darum auch unsicher hin und her sowohl zwischen der Lehre von der göttlichen Vorsehung und Vergeltung und dem Fatalismus, als auch zwischen Gesetzlichkeit und Eudämonismus, und findet keine Lösung des Widerspruchs zwischen dem hergebrachten Dogma und der skeptischen Reflexion. Den Grundzug in seiner Lebensanschauung bildet aber die aus reflektierender Betrachtung der Dinge (1, 13) hervorgegangene pessimistische Stimmung. Weil der rechte Glauben ihm fehlte, sollte das durch Induction zu gewinnende Wissen ihm helfen, aber das Ergebnis war Skepsis. Das Eingehen in das Einzelne wird dies herausstellen.

Er erkennt das Walten Gottes in der Natur und im Menschenleben an. Gott hat den Menschen erschaffen (12, 1) und alles Thun des Menschen angeordnet (3, 10). Er verleiht ihm Nahrung, Freude, Erkenntnis (2, 25. 26; 3, 13) und hat ihm besonders den Trieb eingepflanzt, nach Weisheit zu streben (1, 13). Aber alles von Gott gewollte und geordnete Streben, sei's nach Erwerb und Genuss, sei's nach Erkenntnis, ist doch am Ende fruchtlos. Das Ringen nach Erwerb bringt nichts als Mühe und Eifersucht (4, 4; 5, 9 ff.); Ueppigkeit und Sinnengenuss führen zu Sättigung und Ekel (2, 1 ff.); das Streben nach Weisheit endigt mit der Erkenntnis der Mängel der Welt und mit Unmut (1, 13. 18). Eitelkeit aller Eitelkeiten! Alles ist eitel! Dieser Satz, der im Anfang steht, ist der beständige Refrain aller Betrachtungen (1, 2; 2, 1; etc. 25 mal). Der unwandelbare Kreislauf alles Geschehens (1, 4; 3, 14), das Unvermögen des Menschen, etwas an der Ordnung Gottes zu ändern, und gerade zu machen, was Gott gekrümmt hat (7, 13), bewirkt nur das niederdrückende Gefühl, dass wir Gottes Walten nicht verstehen (3, 11; 8, 17) und mit dem Allmächtigen nicht hadern können (6, 10). Man fühlt es diesen pessimistischen Reden an, dass der Verfasser die Weisheit Gottes nicht leugnen will, aber die Ergebung, die er predigt, ist nicht die demütige gläubige Schickung in Gottes unbegreifliche Wege, sondern fatalistische Unterwerfung unter seinen unabänderlichen Ratschluss.

Ebenso will er den Glauben an Gottes Gerechtigkeit in der Leitung der Menschen nicht umstossen oder preisgeben. Er erkennt in Gott den Richter, der ein Auge hat für alles Unrecht der Menschen

(5, 7), der Rechenschaft fordert von ihrem Thun (11, 9), der den Guten es gut, den Bösen es übel ergehen lässt (8, 12. 13). Daneben aber gehen so viele Klagen einher über das Missverhältnis zwischen des Menschen Thun und seinem Schicksal (2, 14 ff.; 4, 1; 7, 15; 8, 10. 14; 9, 2. 3), dass man nur schliessen kann, der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes sei nur ein Stück der übernommenen Dogmatik, das in der Seele des Verfassers keinen Wiederhall gefunden hat, und dass man sich kaum noch wundert (9, 11), die Klage zu vernehmen, dass nicht des Menschen Gaben, Tugenden und Mühen den Erfolg bestimmen, sondern Zeit und Zufall alle trifft. Die Antinomie zwischen dem traditionellen Glauben und der betrübenden Erfahrung ist nicht gelöst, aber der letztern der Haupteinfluss auf die moralische Gestaltungsweise des Lebens gewährt.

Eine Lösung der Antinomie von Dogma und Wissen wird auch nicht von der Zukunft erwartet. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele fehlt noch gänzlich, und dieser Mangel aller Zukunftshoffnung findet sich gerade im Prediger am schärfsten ausgesprochen. Geschlechter und Individuen vergehen und werden vergessen (1, 4. 11), Weise und Thoren haben hierin ein gleiches Schicksal: sie sterben und man erinnert sich ihrer nicht (2, 14—16). Auch vor den Tieren haben beide im Tode nichts voraus. Das Schicksal der Menschen ist wie das Schicksal der Tiere. Ein Schicksal haben sie: Alles geht dahin an Einen Ort. Alles ist aus dem Staube geworden und alles wird wieder zu Staub. Es ist nicht einmal so sicher, ob der Lebenshauch der Menschen in die Höhe steigt, der Lebenshauch der Tiere aber zur Erde hinabfährt (3, 18—21[1]; 6, 6). Die Toten wissen nichts und haben keinen Lohn mehr; vergessen ist ihr Gedächtnis. Sowohl ihre Liebe als ihr Hass und ihr Eifer ist längst dahin, sie haben keinen Teil mehr in der Welt, an Allem, was geschieht unter der Sonne (9, 5. 6). Kein Thun, noch Klugheit, noch Weisheit, noch Einsicht ist in der Unterwelt (9, 10). Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe (9, 4). Dies alles ist nicht Spott, sondern schmerzlicher Ernst.

Es ist nur eine Consequenz der theoretischen Anschauungen

[1] Diese Stelle zeigt, dass Kohelet auch an der traditionellen Annahme zweifelt, welche er selber oder ein Interpolator 12, 7 ausspricht, dass der Lebensgeist zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat. Der Lebenshauch ist übrigens von נפש Seele ganz verschieden und darum von einer Fortexistenz der Seele bei Gott auch hier (12, 7) keine Rede.

des Verfassers, wenn er als Regel für das praktische Verhalten des Menschen aufstellt, soviel wie möglich das Leben zu geniessen. Verschmähe nicht die Freuden des Lebens, nimm das Gute aus Gottes Hand an, dem Uebel kannst du ohnehin nicht entweichen; iss, trinke, freue dich des Lebens und lege dir nicht zuviel Mühsal in Arbeit auf, das ist die Philosophie, die der Verfasser empfiehlt (2, 24 ff.; 3, 12. 22; 5, 17—19; 7, 14; 8, 15; 9, 7—10; 11, 9. 10). Es ist zwar augenscheinlich hiebei nicht abgesehen auf Ausgelassenheit und Schwelgerei (7, 2); aber es ist auch nicht die Freude in Gott und nichts anderes gemeint. Ein Moralist, welcher nur vor allzugrosser Schlechtigkeit warnt, weil Gottes Strafen den Frevler treffen (7, 17; 8, 13), welcher das Uebermass von Gerechtigkeit und Weisheit missrät, weil man sich dadurch schaden kann (7, 16), und die Wohlthätigkeit nur empfiehlt, weil man sich dadurch Freunde und Helfer verschafft (11, 1), hat kein anderes Ideal, als dasjenige eines ruhigen ungestörten Lebensgenusses, wie der ursprüngliche Epikuräismus. Und wenn daneben Streben nach Weisheit (7, 11), Schickung ins Unglück (7, 14) empfohlen wird, oder Langmut als besser, denn Hochmut (7, 8), und Anhören von Rügen eines Weisen als vernünftiger, denn Anhören eines Gesangs von Thoren, gepriesen wird (7, 5), so sind auch das nur Regeln der Klugheit, die nicht weiter reichen, als dem Menschen die höchst mögliche Annehmlichkeit zu verschaffen. Anzuerkennen ist zwar, dass Kohelet die Gottesfurcht mehrfach empfiehlt (5, 6; 7, 18; 8, 12 ff.; 12, 1). Das Dogma soll nicht angetastet werden; es soll seinen traditionellen Wert behalten; aber es hat weder irgend welchen Halt an den theoretischen Vorstellungen des Verfassers, noch eine wirkliche Bedeutung für sein Leben. So zeigt sich auch von dieser Seite, wie wenig die dogmatische Feststellung der Glaubenslehre für den Besitz des wahren Glaubens bürgt. Kohelet ist der Sceptiker, der weder consequent noch greifbar ist. Darum wird auch eine sichere Zerlegung des Buches (abgesehen von der Ausscheidung kleinerer Interpolationen) aussichtslos bleiben.

Sechster Abschnitt.

Die Religion unter hellenistischen Einflüssen
(bis zur Zerstörung des zweiten Tempels).

§ 61.

Einleitung und Quellen.

Die letzte Phase, in welche die Religion nach dem Abschluss des Gesetzes tritt, charakterisiert sich, soweit sie für unsere Darstellung in Betracht kommt, besonders dadurch, dass die israelitische Cultur nun mehr, als es früher der Fall war, in Berührung kam mit der ausländischen griechischen, nicht bloss bei dem Teil der Nation, welcher sich immer zahlreicher in den griechischen Handelsstädten ansiedelte, sondern auch in Palästina selbst, wo durch die griechische Beamtenwelt die fremde Sitte mitten unter den Juden, besonders in neugegründeten Colonien, eine Wohnstätte fand. Das Verhalten der Juden ihr gegenüber war ein verschiedenes. Im Auslande eigneten sich dieselben nicht allein die Sprache der Griechen an, sondern zeigten sich auch ihrer Wissenschaft und Philosophie zugänglich. In der Heimat neigten sich anfangs die höheren Stände gleichfalls zu griechischer Sitte. Die Religion selbst wäre vielleicht auf die Länge dadurch gefährdet worden, wenn nicht der Versuch Antiochus' IV., dieselbe gewaltsam zu zerstören, in Allen, die der vaterländischen Sitte und dem väterlichen Glauben von Herzen zugethan waren, einen von den Machthabern unerwarteten Widerstand hervorgerufen hätte, welcher schliesslich nicht allein die nochmalige Unabhängigkeit des Volkes herbeiführte, sondern auch die Folge hatte, dass man mit Abweisung alles heidnischen Einflusses fester als je sich an den traditionellen Glauben und das durch ihn geheiligte Gesetz anklammerte.

Nicht zu vergessen ist es, wie dabei der Besitz einer heiligen Schrift von hoher Bedeutung war. Sie war der feste Kern im Ausland und in der Heimat, an den die treuen Juden sich hielten. In

ihr war das Judentum verkörpert und in einer Weise gefestigt, dass es auch den Zusammenbruch des eigenen Gemeinwesens überdauerte, und dass den zerstreuten Juden das zusammenhaltende Band nicht fehlte. Als nämlich die durch Glaubenskraft und Heldenmut errungene Freiheit wieder in Gefahr geriet, und die Römer allmählich Herrscher im Lande wurden, stärkte sich die Hoffnung auf endlichen Sieg über die feindliche Weltmacht an den Verheissungen der Propheten und wurde so ungeduldig, dass ein neuer Aufstand ausbrach, welcher mit der Vernichtung des israelitischen Gemeinwesens endigte. Die Religion aber ging nicht unter, wenn sie auch von da an auf der damals erreichten Stufe geblieben ist.

Die Religionsideen und Religionsinteressen des Zeitalters sind mitbedingt durch die Lage des Volkes und seiner verschiedenen Elemente. Es geht ein doppelter Zug durch die Geschichte, die wir zu betrachten haben, ein für die Cultur des Auslandes offener, hauptsächlich bei den Juden in der Diaspora, vornehmlich in Aegypten, und ein gegen dieselbe sich versteifender in dem Vaterlande selbst, welcher zuletzt der allein herrschende blieb und das Judentum durch alle Jahrhunderte hindurch vor Auflösung bewahrt hat. Beide Richtungen werden besonders zu charakterisieren sein.

Die Quellen sind für die hellenistische Richtung einzelne Apokryphen (vgl. § 70), unter denen das Buch der Weisheit (σοφία Σαλωμών [1], entstanden zwischen Jesus Sirach und PHILO, also ungefähr zwischen 150 und 50) besonders hervorragt, die Sibyllinen, soweit sie jüdisch sind (III, 97—817, um 140 entstanden), und der Alexandriner PHILO (ungefähr vom Jahre 25 v. Chr. bis 40 n. Chr.). Für die palästinensische Richtung kommen unter den übrigen Aprokryphen neben I Makkabäerbuch und Buch Baruch 1, 1—3, 8 in Betracht die Bücher Tobit (am Ende des zweiten oder im Verlaufe des ersten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden) und Judith (aus der Zeit der Makkabäer), dann vornehmlich das Buch Daniel (165/4 v. Chr.), Deuterosacharja (Sach. 9—14; entstanden 160 v. Chr.), Jesaja 24—27 (c. 125 v. Chr.)[2] und eine Reihe von apokalyptischen Schriften, wie das Buch Henoch, «die apokalyptische Bibel des Juden-

[1] Der Titel weist auch andere Formen wie σοφία Σαλωμῶνος, Σαλωμῶντος und Σολομῶντος auf.

[2] Zu Deuterosacharja und Jesaja 24—27 vgl auch schon oben S. 233.

tums im Zeitalter Jesu» (zusammengesetzt aus Traditionen, deren älteste, z. B. 93, 1—14 + 91, 12—17 aus der Zeit vor 167 v. Chr., also vor dem Aufstand der Makkabäer, deren jüngste, z. B. die Bilderreden Cap. 37—69 aus der Zeit vor 64 v. Chr. stammen, also als Ganzes etwa um 60 v. Chr. entstanden)[1], die Apokalypse Baruch (um 70 n. Chr.) und das 4. Buch Esra (aus der Zeit Domitians 81—96 n. Chr.), ferner die Psalmen Salomos (ψαλμοὶ Σολομῶντος, um die Mitte des ersten Jahrh. v. Chr. entstanden) und das Buch der Jubiläen (τὰ Ἰωβηλεῖα oder ἡ λεπτὴ γένεσις aus dem ersten christlichen Jahrh.), endlich das Neue Testament und die talmudischen Ueberlieferungen, besonders der Traktat der Mischna: Pirkê 'Abôt (enthaltend Sprüche von jüdischen Autoritäten aus dem Zeitalter der Mischna, die c. 200 n. Chr. abgeschlossen ist).

Es sind in diesem Abschnitte nur die wichtigeren Veränderungen in den Religionsideen ins Auge zu fassen. Des neu Hinzugekommenen ist zwar mancherlei, aber es betrifft nicht den eigentlichen Kern der Lehre, sondern mehr die Aussenwerke. Einerseits sind es griechische Ideen, durch welche man den starren Buchstaben jetzt wieder flüssig zu machen bestrebt ist, weil die lebendige innere Kraft des prophetischen Glaubens völlig mangelt; andrerseits ist es die Fortbildung der Eschatologie, welche nach der Feststellung des Gesetzes noch am ehesten Freiheit gewährte. Es handelt sich darum, von diesen beiden Richtungen einen Begriff zu geben, ohne in alles Detail einzugehen. Zuerst sei aber wieder ein kurzer Ueberblick über die israelitische Geschichte gegeben, soweit die politischen Verhältnisse oder die Culturzustände für die Entwicklung der Religion von Bedeutung waren.

Vgl. über diese Phase der religiösen Entwicklung jetzt bes. auch Bertholet Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (1896) S. 179—349; über die Literatur vgl. die Einleitungen bei Kautzsch Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.'s, Bousset Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, S. 6—48, Tony André Les Apocryphes de l'Ancien Test. 1903 und G. Beer Art. Pseudepigraphen des A. T. in Real-Encyklopädie für Th. und K. 3. Aufl.

[1] Vgl. G. Beer in Real-Encyclop.[3] Art. Pseudepigraphen des A. T. und Gunkel in Kautzsch's Apokryphen und Pseudepigraphen.

§ 62.

Ueberblick über die Geschichte des jüdischen Volkes bis zur Zerstörung des zweiten Tempels.

Schon unter den Ptolemäern hatte viel griechisches Wesen bei den Juden Eingang gefunden, doch hauptsächlich in Aegypten. Die Freiheit der griechischen Sitte wäre an und für sich schon reizend genug gewesen für ein in den Fesseln einer strengen Zucht aufgewachsenes Geschlecht, wenn nicht äussere Vorteile, Gut und Einfluss die Strebsamen zu ihrer Aneignung verlockt und die griechische Kunst und Wissenschaft auch die edlern Geister angezogen hätten. Auch Judäa blieb von griechischem Einfluss nicht unberührt, besonders seitdem es in den Besitz der Seleuciden gekommen war, und namentlich die höheren Stände, die regierende Klasse, zeigte Neigung zu Moden und Lebensart der Herrscher. Das Hohepriesteramt geriet durch Kauf in unwürdige Hände. Jason (die Gräcisierung des Namens, der eigentlich Jesus war, zeugt schon für seine griechenfreundliche Gesinnung), einem der drei Hirten bei Sacharja 11, 8, gelang es um eine Geldsumme sich an die Stelle seines Bruders Onias III. zu setzen (174 v. Chr.), und sofort begann er griechische Sitte einzuführen, unter Anderm ein Gymnasium zu errichten, an dessen Spielen Viele teilnahmen (II Makk. 4, 14 ff. vgl. Sach. 12, 3). Seine Nachfolger machten es nicht besser. Es entstand Bürgerkrieg unter den Competitoren des Hohepriestertums. Antiochus IV. (175—164 v. Chr.) mischte sich in den Streit, nahm Jerusalem ein und plünderte Stadt und Tempel (170 v. Chr.). Es sollte aber noch ärger kommen. Nach zwei Jahren erliess der König ein Edict des Inhalts, dass alle seine Unterthanen die gleiche Religion haben sollten; der Jahwecultus wurde untersagt, das tägliche Opfer eingestellt, auf dem Brandopferaltar der « Greuel der Verwüstung », ein kleiner Altar des Zeus, errichtet (im Kislev, also im Dezember 168 v. Chr., vgl. Dan. 11, 31; 12, 11); ähnliches geschah an andern Orten Judæas, und die Juden wurden unter Androhung der Todesstrafe gezwungen, den Götzen zu opfern (I Makk. 1; Daniel 7, 25; 8, 11. 12; 9, 27). Viele liessen sich aus Furcht, Lohnsucht oder Hang zum Griechentum zum Abfall verleiten. Aber das Volk im Ganzen, namentlich die ländliche Bevölker-

ung (vgl. Sach. 12, 7), war so empört über diese Verfolgung, dass es zu einem Aufstand kam, unter Leitung des Priesters Mattathia aus Modein, nicht um der Freiheit, sondern um des Gesetzes willen, zu einem Aufstande, den die syrischen Feldherren nicht zu überwältigen vermochten. Nach Verlauf von drei Jahren gelang es Juda, dem Sohne Mattathias, Jerusalem wieder zu gewinnen und den Tempel zu reinigen. Antiochus starb im Jahre darauf. Seine Nachfolger setzten die Religionsverfolgung nicht fort. Die Religion, welche der syrische König zu vernichten gemeint hatte, vielleicht irre geleitet durch die Vorspiegelung der jerusalemischen Würdenträger und ihrer Partei, war gerettet; das Volk hatte die Anhänglichkeit an den Glauben der Väter im Märtyrertum und im verzweifelten Kampfe gegen die überlegene Macht gezeigt und bewährt. Es hielt nun fester als je an seinen Satzungen. Das Buch Daniel, mit seinen Beispielen und Verheissungen, hatte den Mut gestählt. Es stellte nicht allein Erneuerung des Jahwedienstes, sondern auch Freiheit Israels und Herrschaft des Gottesvolks nach Vernichtung der Weltmacht in Aussicht. Viele Fromme liessen sich an ungehinderter Religionsübung genügen. Andere setzten unter Judas Anführung den Krieg als Kampf um die Freiheit fort. Sie waren dem Unterliegen nahe, Juda war gefallen (161 v. Chr.), sein Bruder Jonathan, der nach ihm an die Spitze der Patrioten trat, hielt sich nur in den Schluchten des Gebirges, einzelnen Truppenabteilungen der Syrer als Freischärler furchtbar, als die Wirren in Syrien, welche bereits bald nach dem Tode Antiochus' IV. begonnen hatten, die Lage der Dinge änderten. Der Mut der Juden war auch keineswegs erloschen: Deuterosacharja (Sach. 9—14) weissagte 160 v. Chr. den Sturz der griechischen Weltmacht und die Aufrichtung eines jüdischen Gottesreiches mit dem Friedenskönig in Jerusalem. Jonathan nahm Partei für einen Gegenkönig und erhielt zum Lohne dafür von ihm die Anerkennung als Vasallenfürst und Hohepriester, welche Würde seit der Einsetzung Jasons Anlass zu beständigen Streitigkeiten (ausser Jason sind Menelaus und Alkimus zu nennen, vgl. auch Sach. 11, 4 ff. bes. v. 8) gegeben hatte (153 v. Chr.). Von da an war Judäa in den Streit der Gegenkönige in Syrien verwickelt. Tryphon, einer der Prätendenten, nahm Jonathan gefangen und liess ihn töten (143/2). Simon, der letzte der Söhne Mattathias, ergriff nun die Zügel der Regierung. Demetrius II., um sich seines Gegners zu erwehren, schloss einen

Bund mit ihm und erkannte ihn als unabhängigen Fürsten an. Die Syrer räumten die Burg von Jerusalem und das Volk proclamierte Simon als Fürst und Hohepriester (140). Die Hoffnung der Patrioten war in Erfüllung gegangen, die hellenistische Partei vernichtet, und schon konnte man den Zeitpunkt nahe denken, wo Gott dem Priesterfürsten alle seine Feinde unter die Füsse legen würde (Ps. 110). In der That gelang es Simons Sohne, Johannes Hyrkan, 135—105, Galiläa, Samarien, das Ostjordanland und Idumäa zu unterwerfen. Sein Nachfolger, Aristobul I., nahm den Königstitel an (105—104). Die Partei der Patrioten, welche eine theokratische Regierung im Sinne hatte, war damit nicht zufrieden. Wenn auch die Hasmonäer nicht in der Weise anderer orientalischer Despoten hätten regieren wollen, das dynastische Interesse und das Wohl des Volks allein hätte sie zwingen müssen, den politischen Verhältnissen Rechnung zu tragen, durch Kriege und Bündnisse sich zu befestigen, mehr Könige, als Priester zu sein. Ihre Bundesgenossen konnten nicht mehr die Patrioten sein, welche sie bisher getragen und erhoben hatten; sondern der alte Priesteradel, der längst gewohnt war, sich in den weltlichen Verwicklungen zurechtzufinden, stand ihnen jetzt zur Seite gegen das Volk selbst, welches durch seine Schriftgelehrten zu theokratischem Doctrinarismus geschult war. Dies erklärt die von nun an zu Tage tretende Spaltung zwischen Pharisäern und Sadducäern.

Die Einsicht in das eigentliche Wesen dieser Parteien ist durch den Geschichtsschreiber Josephus (lebte von 37/8 n. Chr. bis nach 100 n. Chr.) erschwert worden. Vielleicht um seinem Volke den Ruhm zu erwerben, wie die Griechen, auch Philosophenschulen in seiner Mitte besessen zu haben, spricht er von Lehrdifferenzen in einigen Schulfragen, den Sachverhalt entstellend, da er am besten wissen musste, dass zu seiner Zeit zwischen beiden Parteien nicht sowohl eine besondere Lehre, als die politische Stellung den Römern gegenüber der Hauptpunkt des Streites war. Die Pharisäer sind aus den «Frommen» Ἀσιδαῖοι (חֲסִידִים) hervorgegangen, welche zur Zeit, als so Viele, besonders aus den höheren Ständen, sich griechischem Wesen zuneigten, im Gegensatz zu diesen vornehmen Griechlingen am Gesetz treu festhielten und mit besonderer Strenge die Reinheit israelitischer Art nach Gesetz und väterlicher Tradition und nach der Lehre der Schriftgelehrten wahrnahmen. Diese Asidäer sind es, welche den Kampf mit den Syrern aufnahmen, als diese

zuerst durch Lockungen, dann durch Verfolgung das Volk zu hellenisieren und seine Religion auszurotten strebten. Als Führer dieser Partei, zu der der Verfasser von Daniel und Deuterosacharja gehörten, und von ihr getragen, sind dann die Hasmonäer zum Hohepriestertum und Königsthron gelangt. Doch bald genug musste das emporgekommene Geschlecht Widerstand von dieser Seite erfahren. So sehr den Asidäern an der Freiheit der väterlichen Religion und des Cultus gelegen war, so wenig lag ihnen an den politischen Händeln; ihr Eifer erlahmte alsbald, wenn die Religion befreit war, ja er konnte sich selbst gegen die vorher von ihnen unterstützten Führer kehren, wenn sich diese gegen das Gesetz vergingen und zeigten, dass die Politik sie in religiösen Fragen gleichgiltig mache. Da wurden die Asidäer zu Pharisäern «Separatisten» (hebr. פְּרוּשִׁים, aram. פְּרִישִׁין, davon Φαρισαῖοι, die Abgesonderten), welche Ernst machten mit der παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mark. 7, 3) und durch strenge Beobachtung des Gesetzes und im besondern der Reinigkeitsvorschriften sich von allem heidnischen Wesen, auch unter ihren Volksgenossen, absonderten. Durch die Schriftgelehrten war die pharisäische Gesinnung grossgezogen und unterhalten worden. Strenges Festhalten am Gesetz und an den erklärenden Erweiterungen desselben war der Grund, die Seele ihres Strebens.

Die hasmonäische Doppelherrschaft aber verstiess gegen das Herkommen und die Anschauung der Frommen. Das Geschlecht der Hasmonäer war wohl aaronitischer Abkunft, aber gehörte nicht zur sadokitischen Linie und schien deshalb die Hohepriesterwürde nicht besitzen zu dürfen. Die strenge Absonderung von allem hellenischen Wesen war nicht ausführbar, wenn die judäischen Fürsten ihren Rang unter ihres Gleichen wahren wollten. Die Politik erforderte, dass man den Verwicklungen in der grossen Welt Rechnung trug und es mit den Römern nicht verdarb, die eben damals schon als Herren über Syrien walteten, noch bevor sie dasselbe dem römischen Reiche einverleibten. Die Patrioten mochten das nicht ertragen und warteten, gestützt auf die messianische Weissagung, um so zuversichtlicher auf deren Erfüllung, je trüber die Verhältnisse sich gestalteten. Die lange zurückgehaltene Verstimmung der Patrioten trat zu Tage unter Alexander Jannäus (seit 104). Er hatte sich auf die Seite der Sadducäer, des alten Priesteradels, gestellt. Ihr Name geht auf das nach Hesekiels Bestimmung (Hes. 40, 46) im nachexilischen Tempel allein legitime

Priestergeschlecht der Sadokiden (בְּנֵי צָדוֹק, LXX υἱοὶ Σαδδούκ) zurück (vgl. 1 Kön. 2, 35; 1 Chron. 5, 34—41; 6, 38; 24, 3. 6. 31; 2 Chron. 31, 10). Den demokratischen Patrioten waren die Sadducäer von Haus aus Feind. Gingen sie auch nicht mehr, wie früher unter Antiochus, zu griechischem Wesen sich hinneigend, bis zur Verleugnung israelitischer Sitte und Religion, so waren sie doch der Meinung, dass das Hegen und Pflegen politischer messianischer Hoffnungen das Wohl des Staates nicht fördern, sondern nur mit den übermächtigen Römern zu neuen gefährlichen Verwicklungen führen könne, und waren geneigt, sich, so gut es ging, in die Verhältnisse zu schicken. Die Sadducäer unterstützten daher die Hasmonäer in ihren dynastischen Interessen. Alexander Jannäus, der seine Griechenfreundlichkeit offen zur Schau trug, forderte dadurch den Hass der Patrioten noch mehr heraus. Während hohepriesterlicher Amtsverrichtung von ihnen beschimpft, nahm er blutige Rache; das Volk nahm Partei für die Gegner des Königs, und es entstand ein mehrjähriger Bürgerkrieg, in welchem die Patrioten sogar den syrischen König zu Hilfe riefen. Dieser hatte schon Alexander bei Sichem überwunden, als ein Teil der Aufständischen sich besann, dass es doch besser sei, einem einheimischen, als einem ausländischen König zu dienen, und sich unterwarf. Die übrigen wurden von Alexander besiegt und der Aufstand in Strömen von Blut erstickt. So tiefen Eindruck hatte er aber von der Macht der Pharisäer und ihrem Einfluss auf das ganze Volk empfangen, dass er sterbend seiner Gemahlin S a l o m e A l e x a n d r a empfahl, sich mit ihnen auszusöhnen und gestützt auf sie zu regieren (78). Sie befolgte den gegebenen Rat. Die pharisäische Partei kam ans Ruder, aber einige Häupter der sadducäischen Opposition blieben als Festungscommandanten in einflussreicher Stellung. Noch vor ihrem Tode entwich ihr jüngerer Sohn A r i s t o b u l o s II. aus Jerusalem, verband sich mit den Bundesgenossen seines Vaters und rückte mit einem Heere wider Jerusalem, eben als sie starb (69). H y r k a n, der ältere Bruder, war schon Hohepriester und König. Er wurde von Aristobul besiegt und trat letzterem seine geistliche und weltliche Würde ab; aber der Friede zwischen den Brüdern hatte keinen Bestand. Nach einiger Zeit entwich Hyrkan auf den Rat seines Ministers A n t i p a t e r, eines Idumäers, schloss einen Bund mit einem Araberfürsten und belagerte Aristobulos in Jerusalem (65). Es war eben um die Zeit, zu der P o m p e i u s dem syrischen Reiche

ein Ende machte und es definitiv dem römischen einverleibte. Beide Brüder schickten Gesandte zu ihm nach Antiochien, um ihre Sache zu vertreten, und ebenso erschien eine Gesandtschaft des jüdischen Volkes, das Abschaffung des Königtums verlangte. Der römische Feldherr liess die letztere unbeachtet und beschied die beiden Competitoren zu sich. Da die Entscheidung sich in die Länge zog, kehrte Aristobul unmutig nach Jerusalem zurück; der Römer rückte ihm bald mit seinen Legionen nach, und da Aristobul sich wieder in Unterhandlungen einliess, nahm er ihn gefangen und belagerte die Stadt. Trotz der hartnäckigsten Verteidigung durch die Patrioten wurde Jerusalem von den römischen Legionen erstürmt (63).

Hyrkan wurde zinspflichtiger Vasall Roms, mit dem Titel Ethnarch; ein Stück Land wurde zu Syrien gezogen. Damit beginnt der letzte Teil dieser Geschichte, die noch über ein Jahrhundert dauerte unter fortwährenden Wirren und Revolutionen. Der Hasmonäer war nur noch ein Werkzeug der Römer. Sein schlauer Minister Antipater wusste den Bürgerkrieg zwischen Pompeius und Cäsar so zu benützen, dass er für die bei Alexandrien geleisteten Dienste von Cäsar den Titel eines Landpflegers (*procurator*) von Judäa erhielt und seine Söhne zu Unterstatthaltern ernannt wurden. Herodes, der begabteste und rührigste unter diesen, bemächtigste sich Jerusalems, nachdem Antipater vergiftet worden war, und heiratete Mariamne, die Enkelin des alten Hyrkan, gewann nach der Schlacht von Philippi die Gunst des Antonius und erhielt von ihm jüdisches Gebiet und den Titel eines Tetrarchen. Als Jerusalem in die Hände der Parther fiel (40), machten diese Antigonus, den Neffen Hyrkans, zum Könige. Herodes ging nach Rom, wurde von den Triumvirn zum König der Juden gekrönt und eroberte mit Hilfe der Legionen sein Reich (40—37). Er behielt es auch nach der Schlacht von Actium. Schon als Günstling der Römer und als Idumäer verhasst, noch mehr durch die Ausrottung des letzten Sprösslings des hasmonäischen Hauses und die Erniedrigung des Synedriums und des Hohepriestertums, konnte er selbst durch den prächtigen Tempelbau die Gunst des Volkes nicht gewinnen. Nach seinem Tode (4 v. Chr.) vermehrten die Teilung des Königreichs, die Einführung des Census, die Einverleibung Judäas in das römische Reich die Erbitterung. Die römischen Procuratoren thaten Alles, die Juden aufs äusserste zu reizen. Umsonst suchten die Sadducäer Beschwichtigung. Das Volk griff zu den Waffen, und nach langem verzweifeltem Kampfe

wurde (70 n. Chr.) Jerusalem von Titus erobert, der Tempel ein Raub der Flammen, das Volk als solches vernichtet. An dieser Sachlage konnte auch der Aufstand (132—135 n. Chr.) unter Barkochba nichts mehr ändern. Die Religion aber überdauerte diese Katastrophe, nur eben in der Gestalt, welche ihr die pharisäischen Schriftgelehrten gegeben hatten.

I. *Die Versteifung der palästinensischen Kreise gegen die griechische Bildung in schriftgelehrtem Formalismus.*

§ 63.

Der Charakter des palästinensischen Judentums.

Die palästinensische Richtung bildet die consequente Fortbildung des in der vorigen Periode durchgeführten Nomismus. Die Thora, das Gesetz, war nach Inhalt und Form endgilig festgestellt; sie galt als der wichtige Ausdruck des göttlichen Willens und demnach als die alleinige Quelle religiöser Erkenntnis und die sichere Norm des religiösen Verhaltens. Die Prophetenschriften fing man jetzt erst an zu sammeln, nachdem jener feste Grundstock des Gesetzes gegeben war, und so wichtig sie erscheinen mussten, konnten sie doch nur da eine Geltung beanspruchen, wo sie sich nicht in Widerspruch mit der Thora befanden. Die Thora besass einen einzigartigen Wert, in ihr war die göttliche Weisheit niedergelegt; es ist nur die Spitze dieser Hochschätzung der Thora, wenn ihre Präexistenz behauptet wird und Rabbi Akiba (um 135 n. Chr.) ein Ausspruch zugeschrieben wird, in welchem die Thora «das Instrument» genannt wird, «mit dem die Welt erschaffen wurde» (Pirkê 'Abôt 3, 14). Auch ist es völlig begreiflich, dass das «Gesetz» selbst Gott verdrängte und die «Jüngerschaft Mosis» (Joh. 9, 28 ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωυσέως ἐσμὲν μαθηταί) auch Jesus gegenüber ins Feld geführt wurde.

Das Mittel, den Willen Gottes kennen zu lernen, den man jetzt in der Schrift besass, war darum die Exegese, die Schriftkenntnis und Schrifterklärung. Das verhalf den Schriftgelehrten zu einem hohen Ansehen: Die Ehrfurcht vor deinem Lehrer soll so gross sein, wie die Ehrfurcht vor dem Himmel (Pirkê 'Abôt 4, 12). Erweiter-

ungen des Lehrsystems waren dadurch, dass das Gesetz nun endgiltig gegeben war, nicht unmöglich gemacht; es war einmal notwendig, die Bestimmungen des Gesetzes auf alle möglichen Fälle des Lebens anzuwenden, also aus dem Gesetze die Regeln abzuleiten für die genaueste Erfüllung der cultischen Pflichten und für jede neue Lage, welche die Umstände des Lebens und die veränderten geschichtlichen Verhältnisse mit sich brachten. Auch in dieser mündlichen Anwendung des Gesetzes durch die Schriftgelehrten bildete sich eine Tradition aus, die einen Usus, die sog. Halacha, das Gewohnheitsrecht feststellte, und daneben auch für den weniger statutarisch zu bestimmenden Verkehr im gewöhnlichen Leben Sittenregeln gab, die zu der sog. Haggada, den Erweiterungen religiös-ethischen Gehaltes, gehören. Diese mündliche Tradition, παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mark. 7, 3), תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה (= das mündlich gegebene Gesetz) wurde der Hauptsache nach schliesslich auch schriftlich fixiert in der Mischna (um 200 n. Chr.). Dann aber ist es begreiflich, dass neben dieser gesetzlichen Weiterbildung die Gelehrsamkeit sich dem Gebiete der Eschatologie zuwandte, da das Gesetz in diesen Stücken grössere Freiheit liess und der gesetzestreue Jude von der Zukunft die Vergeltung für seine Frömmigkeit erwartete. So lässt sich kurz der Charakter dieser Zeit dahin formulieren: Das Ziel und damit auch das Motiv der Frömmigkeit war der Lohn, welcher schon im gegenwärtigen Weltlauf sich zeigen, aber sicher auch in der erwarteten Zukunft zu Tage treten musste, über die man in ausführlicher Eschatologie an der Hand der älteren Prophetenschriften ein genaues Bild zu entwerfen wusste. Die Norm und Richtschnur war das « Gesetz », d. h. die Thora und die daraus abgeleiteten Satzungen der Schriftgelehrten, und die Form, in welcher die Frömmigkeit sich darstellte, war die genaueste Erfüllung dieser atomistischen Vorschriften, die peinlichste Gesetzlichkeit.

Die äusseren Zeitverhältnisse empfahlen zudem diese besondere Pflege der Moral und der Eschatologie. Schon seit Esra war es das Bestreben der Gesetzeslehrer gewesen, besonders auf die nationalen Besonderheiten, die Reinigkeitsgesetze, den Nachdruck zu legen. Diese Tendenz konnte nur erstarken, als Viele zu griechischer Sitte hinneigten, und musste eine noch grössere Macht gewinnen, seitdem das Volk, um seine Religion zu bewahren, zu den Waffen griff und endlich den Sieg davon trug. Die Zeit der Unabhängigkeit war zu kurz, um jene Tendenz erschlaffen zu lassen. Im Gegensatz

zu den Römern und denjenigen, die es mit ihnen hielten, fand sie immer neue Nahrung. Dabei ist nicht zu verkennen, dass die Regelung der Sitte gegenüber dem Cultus, der Gemeindeangelegenheit blieb und nicht vernachlässigt wurde, für das private Leben in den Vordergrund trat.

Ein Gleiches gilt von der Eschatologie. Die Propheten hatten die Herrschaft Jahwes und seines Volkes über alle übrigen Völker geweissagt. Die darauf gegründete Hoffnung war aber immer unerfüllt geblieben. So lange es dem Volke leidlich ging unter der persischen und unter der ptolemäischen Oberherrschaft, konnte sie mehr oder minder in den Hintergrund treten. In der Not der syrischen Zeit aber erwachte sie von neuem (z. B. Daniel und Deuterosacharja). Religion und Volk können nicht untergehen, das war die Ueberzeugung, welche die Gemüter zum Märtyrertod und zum Kampfe stählte. Der schliessliche Sieg erhöhte nur das Nationalgefühl, kräftigte die Hoffnung. Und als das Volk immer tiefer durch die römische Weltmacht erniedrigt wurde, klammerte es sich mit einer solchen Zähigkeit an diese Hoffnung, dass es wieder in ihr die Kraft fand, den Kampf um die Existenz zu übernehmen. Die Schriftgelehrten suchten nach den Vorzeichen des Endes, der Zeit des Eintretens dieser herrlichen Zukunft. Daher die weitere Ausbildung der messianischen Idee. Diejenigen aber, die mitgerungen und im Dienste Gottes ihr Blut vergossen hatten, sollten die nur die Mühen des Kampfes gehabt haben, nicht auch an den Früchten des Sieges Teil nehmen dürfen? Sollten sie unbelohnt bleiben? Dieser Gedanke, sobald er einmal lebendig und klar geworden war, führte zu der Annahme der Auferstehung und diese Hoffnung nahm von da an in den Zukunftserwartungen eine wichtige Stelle ein.

Dies sind die Punkte, welche nun näher zu betrachten sind. Die Pharisäer allein beschäftigten sich mit denselben und bildeten sie aus. Die Sadducäer, die weder den Zweck hatten, das Volk in seiner Abschliessung zu bestärken noch die Zukunftshoffnung zu nähren, welche in ihren Augen nur zum politischen Untergang führen konnte, verhielten sich negativ zu dieser eschatologischen Weiterbildung und nahmen es auch nicht einmal so genau mit dem Gesetze Moses, das ihnen allein Giltigkeit hatte.

§ 64.

Kanon und Exegese.

Die Pflege der Religion und die Fortbildung der Religionslehre lag in den Händen der Schriftgelehrten, welche in den Synagogen dem Volke die in der Schule (bêt-ham-midrasch) erworbene Erkenntnis vortrugen. Die Grundlage war gegeben in der schriftlich fixierten Thora Moses, an welche sich, wenn auch als Schriften geringeren Ansehens, zuerst die Propheten anreihten, zu denen dann noch andere Schriften (כתובים ἁγιόγραφα) hinzukamen. Die Sammlung der prophetischen Schriften kann um das Jahr 100 v. Chr. schon vorgelegen haben, die Entscheidung aber darüber, welche übrigen Schriften auch in den Kanon gehören, d. h. zur Vorlesung in der Synagoge geeignet seien, erfolgte erst im Jahre 90 n. Chr. auf der Synode von Jamnia.

Entscheidende Autorität besass aber nur die Thora, das Gesetz; den übrigen Schriften allen wurde nicht die gleiche hohe Würde eingeräumt. Das Mittel, die Religion und ihre Lehre zu kennen, war die Auslegung; diese war aber nicht auf das historische Verständnis der Schrift gerichtet, sondern durchaus auf die praktischen Bedürfnisse der Zeit. Was das Gesetz nicht vorgesehen hatte, das wurde auf dem Wege der Consequenzmacherei daraus eruiert; die ganz allgemein vorgeschriebene Regel wurde in die verschiedenen Fälle, wo ihre Anwendung möglich oder erfordert war, zerlegt und das für einen besonderen Fall ermittelte oder empfohlene Verfahren zur allgemeinen Regel erhoben. Die Normen (מִדּוֹת) der Auslegung sind später von Hillel (zur Zeit Herodes des Grossen) und anderen genau fixiert worden; als Beispiel ist der Schluss *a minori ad majus* (קַל וָחֹמֶר «leicht und schwer») zu erwähnen, weil er auch bei Paulus sich mehrmals findet (Röm. 5, 15. 17; 2 Kor. 3, 9. 11. vgl. Pirkê 'Abôt 1, 5). Das Augenmerk war dabei überwiegend auf juristische Angelegenheiten, und wo es sich um Religion handelte, auf Cultisches und Asketisches gerichtet. Das eigentlich Sittliche trat mehr zurück.

Die Exegese der Propheten, sowie der übrigen heiligen Schriften, war ihrerseits beeinflusst und beherrscht von dem Interesse

der Zeit: Befreiung von fremder Herrschaft, Unabhängigkeit des Volkes, Eintritt des messianischen Reichs. Von rationeller Schriftauslegung war nicht die Rede. Jede einzelne Stelle, ein Wort sogar, konnte aus dem Zusammenhang gerissen, zu jeder beliebigen Auslegung benutzt werden. Die Worte der Propheten waren ja, wie jetzt die Ueberschriften sagen, das Wort Jahwes, das den Empfängern mitgeteilt wurde, und es konnten darum darin allerlei Geheimnisse verborgen sein, welche man durch Beachtung von allerlei Winken in denselben, z. B. auch durch Berechnung des Zahlenwertes der Buchstaben (Gematria גִּמַטְרִיָּא γεωμετρία, γραμματεία Pirkê 'Abôt 3, 18) erschliessen konnte. Auf solcher Gematria beruht wohl schon die Zahl der Knechte Abrahams Gen. 14, 14, da 318 dem Zahlenwert von אליעזר (Eliezer) entspricht [1], wie auch die Zahl der 85 von Doeg getöteten Priester von Nob aus כֹּהֲנֵי (= 85) geflossen zu sein scheint 1 Sam. 22, 17. 18. Ein Gegenstück bildet die Zahl 666 im N. T. Apok. Joh. 13, 18. Zu vergleichen sind ferner die nach Atbasch, d. h. nach der Regel, dass statt des ersten Buchstabens des Alphabets der letzte, statt des zweiten der zweitletzte u. s. f. gesetzt wird, gebildeten Geheimnamen שֵׁשַׁךְ für בָּבֶל Jer. 25, 26; 51, 41 und לֵב קָמַי für כַּשְׂדִּים Jer. 51, 1. Beispiele für die damals übliche Auslegung liefert uns am leichtesten das N. T., dessen Schriftsteller nach derselben Weise, wenn auch zu andern Zwecken, das Schriftstudium betrieben (man vgl. z. B. Acta 1, 20 mit Ps. 109, 8 und den Hebräerbrief). Dabei ist nicht zu vergessen, dass der Ruf der einzelnen Schriftgelehrten die Wissenschaft beherrschte, und dass die Schultradition mit dem Buchstaben gleichsam um den Vorrang stritt.

[1] Die Zurückführung dieser Zahl auf die 318 Tage, an denen der Mond in einem Mondjahre sichtbar sei, wobei für jeden Monat 3 Tage, da er verborgen bleibt, also für das ganze Jahr von 354 Tagen zwölfmal 3 d. i. 36 Tage abgezogen werden, ist viel zu entlegen und gesucht und beruht auf der unerwiesenen Theorie, dass Abraham mit der Mondreligion in Zusammenhang stehe.

§ 65.

Der gesetzliche Formalismus.

K. Marti, Zur Charakteristik der Schriftgelehrten im N. T. aus der «Sprüchen der Väter» in Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1888, S. 209—231.

Unter den Händen der Schriftgelehrten erstarrte die Frömmigkeit immer mehr zu äusserlich mechanischem Formalismus. Die Liebe zur Thora wurde das Wesen jüdischer Religiosität (Ps. 1, 2) und die genaue Erfüllung aller einzelnen Satzungen das Zeichen des religiösen Juden. Die vom Gesetz geregelten Feste wurden genau gefeiert und die täglichen Opfer dargebracht; dafür sorgte die ganze Gemeinde. Aber der Schwerpunkt der Frömmigkeit verlegte sich jetzt mehr und mehr auf eine ächtjüdische Lebenshaltung, auf die Beobachtung der Vorschriften für das alltägliche Leben. Hatte schon das Gesetz in seinen jüngsten Teilen das ganze Leben des Israeliten mit einer erdrückenden Masse von Reinigkeits- und Reinigungsmassregeln umspannt, ohne welche keine Frömmigkeit denkbar war, so kam in diesem Zeitalter noch die Forderung einer der früheren Zeit unbekannten Askese hinzu, eine Uebertreibung der Reinigkeitsvorschriften, nicht eine Folge dualistischer Weltansicht. Schon das Buch Daniel (1, 8 ff.) rühmt es an seinem Helden und dessen Genossen, dass sie, um sich nicht zu verunreinigen, sich der Speisen und des Weines von des Königs Tische enthielten und von Gemüse lebten (vgl. Zusätze zu Esther zu Cap. 4 Z. 46 ff. in LXX ed. Tischendorf). Daniel fastet, um der göttlichen Offenbarung würdig zu werden (9, 3; 10, 3)[1]. Judith versieht sich mit reinem Brote, um sich nicht durch die von Heiden bereitete unkoschere Speise zu beflecken (10, 5 vgl. 12, 2; Tob. 1, 10 f.), und fastet in ihrem Witwenstande alltäglich, Sabbat, Vorsabbat, Neumond, Vorneumond, Fest- und Freudentage ausgenommen (8, 6). Tobia empfiehlt das Fasten als Begleitung des Gebets, so gut wie Almosen und Gerechtigkeit (Tob. 12, 8). In der Apokalypse Baruchs ist Fasten nicht allein ein Zeichen der Trauer (5, 6. 9), sondern die würdige und unerlässliche Vorbereitung auf den Empfang der Offenbarung (20, 5; 21, 1; 43, 3; 47, 2). Ein Fasttag in der Woche

[1] Ueber den ursprünglichen Sinn des Fastens vgl. o. S. 50 und 256.

wurde überhaupt zur Regel, und der Pharisäer, um des Guten mehr zu thun, fastete zweimal (Luk. 18, 12). Am weitesten gingen in dieser Hinsicht die Essäer, d. h. die Frommen, gleichbedeutend mit *chasidim*; Reinigungsbäder, Enthaltung von Fleisch und Wein, Ehelosigkeit, machten sie gewissermassen zu einem eigentlichen Mönchsorden. Die Verwerfung des Opfers ist nicht als etwas Unjüdisches zu beurteilen, da dieselbe auch im Judentum selber vorkam (vgl. ausser den Propheten Ps. 40, 7; 50, 7—15; 51, 18. 19 vgl. Prov. 15, 8; 20, 9 f.; 21, 3; Sir. 1, 25 ff. etc.). Uebrigens sind fremde Einflüsse bei den Essäern nicht ganz in Abrede zu stellen. Die Gebete an die Sonne erinnern zu deutlich an den Parsismus. Trotzdem bleiben die Essäer ihrem Grundzuge nach eine aus dem Judentum hervorgegangene Secte[1].

Auch das Gebet wurde zu einer statutarischen Pflichterfüllung; wie schon (S. 284) erwähnt wurde, betete man dreimal des Tags (Dan. 6,11); die Gebetsriemen (תפלין, φυλακτήρια Matth. 23, 5) kamen auf und man sollte Acht haben, dass man das שמע, d. h. die drei Gesetzesabschnitte Deut. 6, 4—9; 11, 13—21 und Num. 15, 37—41 richtig recitiere (Pirkê 'Abôt 2, 13), wenn schon zugleich vor dem blossen Plappern (ib. 2, 13) gewarnt wird. Fern vom Tempel hielt man die Richtung nach Jerusalem ein (1 Kön. 8, 44; Dan. 6, 11; Tob. 3, 11; 1 Esr. 4, 58), und zur Verrichtung des Gebetes hatten manche ein eigenes Gemach im Hause (Judith 8, 5 vgl. Acta 10, 9).

Ueberhaupt ist zu sagen, dass die sittliche Aufgabe nicht im Ganzen erfasst und nach allgemeinen Grundsätzen ins Leben eingeführt oder aus einer Grundgesinnung abgeleitet wurde. Auch hier handelt es sich um eine lange Reihe einzelner Leistungen. Je mehr geleistet wurde, desto grösser sollte der Lohn sein; «durch jede Erfüllung eines Gebotes erwirbt man sich einen Fürsprecher (פרקליט = Paraklet) und durch jede Uebertretung einen Ankläger» (קטיגור = κατήγορος) (Pirkê 'Abôt 4, 11). Zwar soll Antigonus von Socho gesagt haben: «Seid nicht den Knechten gleich, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid den Knechten gleich, die ihrem Herrn ohne Rücksicht auf Belohnung dienen» (ib. 1, 3). Aber diese Mahnung ist so abnorm, dass spätere jüdische Ausleger unter dem «Lohn» vielmehr das zum Lohn hinzukommende «Trinkgeld» verstehen wollten. In der That ist nirgends, wie in

[1] Vgl. J. Wellhausen Israelitische und jüdische Gesch. S. 260 f. und Schürer Gesch. des jüd. Volkes II[3] S. 553—584.

dieser schriftgelehrten Richtung, die Vergeltungslehre bis ins Einzelnste und Kleinste hinein durchgeführt worden. Als Hillel einen Menschenschädel auf dem Wasser schwimmen sah, that er den Ausspruch: «Weil du ertränkt hast, hat man dich ertränkt, und die dich ertränkt haben, werden einst auch ertränkt werden» (ib. 2, 6). Die Schriftgelehrten wissen darum auch, auf welche Sünden Hungersnot in drei verschiedenen Graden, dann Pest, Krieg, reissende Tiere und Verbannung in fremde Länder als Strafen gesetzt sind und zu welchen Zeiten die Pest überhand zu nehmen pflegt (ib. 5, 8 f.). Die Vergeltung ist schon eine gegenwärtige, aber auch eine zukünftige. Der Widerspruch des Lebens gegen eine solche äusserliche Vergeltungslehre sollte in der zukünftigen seine Lösung finden, für die Gegenwart begnügten sie sich zu erklären: «Nicht bei uns steht es, das Wohlergehen der Gottlosen und auch nicht die Leiden der Gerechten zu erklären» (ib. 4, 15).

Es ist nicht zu verwundern, dass die bare Werkgerechtigkeit bei Vielen die Moral vertrat und besonders das Almosengeben als ein Zeichen der Frömmigkeit angesehen wurde (Dan. 4, 24; Sir. 34, 11; Tob. 1, 3. 16 ff.; 4, 7 ff. und bes. 12, 9; 14, 11; 1 Esr. 9, 51. 54; vgl. Matth. 6, 1 ff.). Das Uebelste an dieser atomistischen Vergeltungslehre aber ist, dass sie die Hintansetzung der Sittenpflicht hinter die Cultpflicht zur Folge hatte. Es genügen zum Beweise hiefür die eine Stelle aus Pirkê 'Abôt (3, 18), welche zu den Hauptstücken die Bestimmungen über das Taubenopfer (Kinnim, Vogelnester vgl. Lev. 1, 14—17; 5, 1 ff.; 12, 8) und die Unreinigkeit des Weibes (Nidda Lev. 12 und 15, 19 ff.) rechnet, und die Erinnerung an die aus dem N. T. bekannten Beispiele: das vom Korban Gesagte (Mark. 7, 10 ff.; Matth. 15, 4 ff.); das Zehntengeben von Minze, Till, Kümmel, bei Vernachlässigung des Schwereren im Gesetz (Matth. 23, 23); die Spitzfindigkeiten beim Eide (ib. 16 ff.); ebenso die peinlichen Erschwerungen der gesetzlichen Vorschriften über die Sabbatheiligung, wie sie aus andern Quellen bekannt sind und noch jetzt gelten, den Sabbatweg (Acta 1, 12), das Aehrenraufen (Matth. 12, 2) und anderes Mückenseigen (Matth. 15, 1 ff.; 23, 24).

Unter einem solchen gesetzlichen Formalismus, den die Schriftgelehrten lehrten und die Pharisäer übten, musste die ächte Religiosität ersticken und unter solcher Decke der Ausblick auf Gott unmöglich werden. Um so mehr ist Jesu Wort verständlich, in dem er den

Vater im Himmel preist, dass er das Evangelium den Unmündigen geoffenbart hat, und in dem er die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, damit sie mit Uebernahme seines sanften Joches und seiner leichten Last Erquickung und Ruhe finden für ihre Seelen (Matth. 11, 25—30). Um so mehr aber ist auch zu bewundern, dass trotz dieser förmlichen Abrichtung und erdrückenden Last immer noch Beispiele von wirklicher Herzensfrömmigkeit unter den damaligen Juden sich fanden und trotz der Selbstgerechtigkeit das Gefühl der Sündhaftigkeit nicht bei allen erstickt wurde, das sich, wo man den Gedanken verfolgte, wie die Verfasser der Apok. Baruch und von IV. Esra, bei der unbedingten Giltigkeit des Gesetzes nicht beruhigen wollte, sondern dazu gedrängt wurde, gegen das Gesetz an die Barmherzigkeit Gottes zu appellieren.

§ 66.

Gott und die Engel.

Was die Gottesidee betrifft, so ist zu sagen, dass die Tendenz der Zeit und Schule dahin ging, die Person des Allerhöchsten (El eljon, ὕψιστος אֱלָהָא עִלָּיָא Dan. 3, 32; 5, 18. 21; Tob. 1, 13; Apok. Bar. 17, 1; 25, 2 ff. etc.) in ihrer Erhabenheit gleichsam auf alle Weise der Welt zu entrücken, während sie andrerseits ihn doch zum blossen Richter erniedrigte, der nach den Normen des Gesetzes zu handeln hatte. Daher stammt die bereits (S. 256) erwähnte Vermeidung des Gebrauchs seines altehrwürdigen Namens Jahwe, den man durch Adonaj[1] oder Elohim ersetzte. Wie schon die griechische Bibel für Jahwe immer κύριος setzte, so verfuhren auch die jüngeren Bücher und Schriften oder gebrauchten andere Umschreibungen oder Substitutionen: z. B. Gott des Himmels (Dan. 2, 18. 37. 44; Tob. 10, 12; Judith 5, 8; 6, 19; 11, 17), König des Himmels (Tob. 13, 7. 11), Himmel (Dan. 4, 23; 1 Makk. 3, 60; 12, 15; Pirkê 'Abôt 4, 4. 11; Mark. 11, 30; Luk. 15, 18; Joh. 3, 27; vgl. auch den Ausdruck «Himmelreich»), Gott der Welt oder der Welten (Henoch 1, 3; 81, 10).

Eben darum ist auch die Lehre von denjenigen Wesen mehr und mehr entwickelt worden, welche die Beziehungen Gottes zur Welt zu vermitteln hatten, damit dieser mit derselben nicht in

[1] Ursprünglich ist wohl die Lesung des Singulars אֲדֹנִי *Adoni* und nicht des sog. Herrschaftsplurals *Adonaj* gemeint. Vgl. Ges.-Kautzsch, Hebr. Gr. [27] S. 418 Note 2.

unmittelbare, ihn gewissermassen erniedrigende Berührung käme. Die Engel heissen jetzt Wächter und Heilige (Dan. 4, 10 ff.; Hen. 12 etc.); sie richten Gottes Befehle aus (Hen. 10, 1. 4 ff.; Apok. Bar. 6, 6; 7; 8; 48, 10); sie erhalten besondere Namen, sie sind Regenten über einzelne Völker z. B. Michael über Israel (Dan. 10, 13. 21; 12, 1; Apok. Joh. 12, 7; Brief Judæ v. 9; vgl. ferner Sir. 17, 17; Dan. 10, 20; 11, 1 und LXX Deut. 32, 8) und Schutzengel einzelner Menschen z. B. Raphael (Tob. *passim*), oder haben sonst ein besonderes Amt z. B. Gabriel als Vermittler göttlicher Offenbarung (Dan. 8, 16; 9, 21; Luk. 1, 19. 26), so dass auch unter ihnen eine Rangordnung nicht fehlt (vgl. nur הָרִאשֹׁנִים הַשָּׂרִים [= ἀρχάγγελοι] Dan. 10, 13 und מִיכָאֵל הַשַּׂר הַגָּדוֹל Dan. 12, 1). Ihrer sieben stehen Gott ganz besonders nahe (Tobia 12, 15 vgl. τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ resp. οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι Apok. Joh. 4, 5; 8, 2, sowie die sieben Räte am Hofe des persischen Königs, Esra 7, 14). Sie tragen der Menschen Gebete Gott vor (Hen. 9, 3; 15, 2; Tob. 12, 15 vgl. Apok. Joh. 8, 1 ff.). Besonders das Buch Henoch ist freigebig mit Namen (vgl. Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Sarakiel, Gabriel Hen. c. 20; in dem später in das Buch eingeschobenen Teil c. 37—71 werden die vier höchsten Engel Michael, Raphael, Gabriel und Phanuel genannt c. 39).

War schon früher das Streben vorhanden gewesen, unbeschadet der göttlichen Allmacht und Allwirksamkeit die Urheberschaft des Bösen von Gott fernzuhalten (vgl. § 55), so konnte die theologische Reflexion noch weniger dieses Problem ausser Acht lassen. Eine wenigstens scheinbare Lösung gab auch hier die Theorie von den Mittelwesen, den Engeln. Auch sie dachte man sich als geistige Geschöpfe, mit Freiheit begabt, wie der Mensch, und setzte darum auch bei ihnen eine Möglichkeit voraus zum Ungehorsam gegen Gott, ihren Herrn und Schöpfer, also zur Sünde.

Anschliessend an den auf ausserisraelitischem Boden entstandenen Mythus Gen. 6, 1 ff. von der Vermischung der bĕnê hā-'elôhîm mit den Menschentöchtern redet das Buch Henoch von dem Falle der Engel. Zweihundert unter Anführung Samjaza's seien vom Himmel herab auf die Erde gestiegen, hätten mit den Menschentöchtern Giganten erzeugt, welche Menschen und Tiere frassen und ihr Blut tranken (c. 6; 7; 9, 8 ff.). Gefallene Engel und die von ihnen abstammenden Riesen hatten die Menschen Krieg, Luxus, Zauberei, Astrologie, Thorheit aller Art und Götzendienst gelehrt (8, 1 ff.; 9, 6 f; 15, 9 ff.; 16, 3). Sie wurden von den Menschen verehrt. Das sind die Dämonen (15, 8. 9).

Das Buch Henoch steht nicht allein mit dieser Ansicht. Die im Buche Jesaja Cap. 24–27 aufbehaltene Apokalypse, die mit Henoch gleichzeitig ist, kennt ein «Heer der Höhe», das bis zur definitiven Aburteilung im Endgericht ins Gefängnis gelegt ist, also Engel, die sich auf irgend eine Weise versündigt und strafbar gemacht haben (Jes. 24, 21 f.)[1]. Ebenso weiss das Buch Tobit überhaupt von bösen Geistern, welche die Menschen belästigen und schädigen (3, 17; 6, 8. 16. 18), unter andern von einem Asmodi (Ἀσμοδαῖος, Asmedaj), welcher die sieben Bräutigame der Heldin des Romans tötet, weil er diese letztere liebt (3, 8. 9; 6, 15). Sie können nach der Ansicht der Zeit durch allerlei Zaubermittel unschädlich gemacht werden (8, 2. 3). Die von den Propheten als Nichtse angesehenen Götter der Heiden werden jetzt von den Spätern als Dämonen (שֵׁדִים) betrachtet (vgl. Ps. 106, 37; 1 Kor. 10, 20).

Wie tief der Glaube an die Dämonen im Volksbewusstsein haftete, davon gibt das N. T. hinlänglich Zeugnis. Das Problem des Bösen ist aber dadurch nur weiter in die Ferne gerückt und eine Lösung eigentlich nicht gegeben.

Eine andere Erklärung gibt zuerst das Buch der Weisheit und darnach die Apokalypsen Baruchs und Esras[2]. Tod, Sünde und alles Uebel rühren von Adam her. Nach dem ersteren (1, 13. 14) ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν.... ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Den Adam insbesondere ἔκτισεν ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον· πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες (2, 23 ff.). Hier ist also die Schlange mit dem Teufel identifiziert. Vererbung der Sünde ist aber hier nicht ausgesagt. Die Apokalypse Baruchs führt zwar Tod und alles Uebel der Menschen auf Adams Fall zurück (23, 4; 54, 15; 56, 5); aber die Sünde vererbt sich nach dem Verfasser doch auch nicht mit Notwendigkeit (54, 15). Der Mensch hat freie Wahl zwischen ewigen Qualen und ewigem Ruhen; ein jeder ist hierin sein eigener Adam (*non est ergo Adam causa nisi animæ suæ tantum; nos vero unusquisque fuit animæ suæ Adam* 54, 19). Das vierte Esrabuch betont den vererbten Sündenhang stärker, ohne die Freiheit zu leugnen (7, 46 ff.). Beides ist also hier neben einander gestellt: Freiheit und Erbsünde; aber von dem schmerzlich empfun-

[1] Vgl. H. Duhm Die bösen Geister im A. T. 1904 S. 62.

[2] Vgl. Fr. Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengesch.[4] 1906, S. 56 f.

denen Verhängnis der Macht der Sünde erwächst Esra das religiöse Problem, ob denn das Gesetz wirklich die oberste Instanz beim göttlichen Urteil über die Menschen sein könne (vgl. S. 312), während die allgemeine Lehre der Pharisäer die göttliche Allmacht und Vorsehung (εἱμαρμένη Joseph. bell. jud. II, 8, 14) ebenso sehr betonte, wie die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit: הַכֹּל צָפוּי וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה «Alles ist vorhergesehen, aber die Freiheit [dem Menschen] gegeben» (Pirkê 'Abôt 3, 15).

§ 67.

Die Messiashoffnung.

Cultus und Moral waren gesetzlich geordnet worden in der Hoffnung, dass dann bei solcher Gesetzestreue die messianische Zeit anbrechen werde. Die erwartete Herrlichkeit kam nicht. Unter den ruhigen und sicheren Verhältnissen während der persischen Oberherrschaft und des ptolemäischen Regiments spürte man diesen Mangel nicht so sehr, die Messiashoffnung trat in den Hintergrund; aber vergessen wurde sie nicht. Es bedurfte nur des Religionsdruckes und der Verfolgung seitens der Syrer, um sie wieder zu neuem Leben zu erwecken. Seitdem ist sie immer mehr erstarkt und auf Grund der Winke, die man in den prophetischen Schriften fand, ausführlicher dargestellt worden. Sie wurde nicht allein der Trost für die Stillen im Lande, sondern die Kraft zum Todeskampfe wider die Weltmacht. Es entstanden ganze Reihen von Schriften, welche, bei den steigenden Gefahren, den nahen Umschwung durch Gottes allmächtiges Einschreiten ankündigten und, gestützt auf die alten Weissagungen, den Termin des Eintreffens zu bestimmen suchten. Man nennt diese ganze Literaturgattung nach dem neutestamentlichen Buche desselben Inhalts apokalyptische Schriften. Es sind prophetische Pseudepigraphen, in denen die Verfasser ihre Mahnungen und Hoffnungen den Zeitgenossen in der Einkleidung einer an eine bekannte Persönlichkeit früherer Jahrhunderte ergangenen Offenbarung kundgeben. Und zwar geschieht diese Enthüllung der Zukunft in einer geheimnisvollen und rätselvollen Form, so dass der Sinn oftmals nur schwer zu erraten ist. Die Zeit der Entstehung lässt sich aber leicht erkennen, sobald diese Rätsel durchschaut sind; denn sie fällt mit dem Zeitpunkt zusammen, bis zu welchem die wirkliche Geschichte in dieser gesuchten Einkleidung dargestellt wird. Der Zweck aber ist der, die Leser zu dem Glauben an die herrliche Zukunft des Volkes in der

schwierigen Gegenwart zu erwecken, der den Verfasser erfüllt (vgl. SCHÜRER, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III³ 1898, S. 181—185).

Die erste Schrift in der Reihe der Apokalypsen ist das Buch Daniel (unter Antiochus Epiphanes 165/4 v. Chr. geschrieben). Sein Hauptinhalt, was den Ausblick in die Zukunft betrifft, ist dieser: Auf die vier Weltreiche, das chaldäische, medische, persische, griechische, folgt in kürzester Frist (in 3 ½ Jahren nach der Einstellung des Gottesdienstes) die Herrschaft der Heiligen über die Welt, von Gott auf ewige Zeiten durch die Zertrümmerung des letzten Reiches aufgerichtet (2, 44 ff.; 7, 9—27; 9, 27). Sehr stark tritt das politische Element hervor. Von einer innern Umwandlung des Volkes als Bedingung ist nicht die Rede. Der Verfasser denkt aber nur daran, dass die Gott ergebenen und sein Gesetz befolgenden Juden den Sieg davon tragen werden, während die Abtrünnigen und Gottlosen zu Fall kommen sollen. Ob das Buch Daniel einen persönlichen Messias kenne, ist eine umstrittene Frage. Im siebenten Capitel sieht Daniel vier Tiere aus dem Meere emporsteigen, Löwe, Bär, Parder und das vierte mit zehn Hörnern, fürchterlicher als alle andern, mit eisernen Zähnen alles zermalmend und das Uebrige mit Füssen zertretend. Es sind dies die vier aufeinander folgenden Weltreiche Darauf kommt vor den Hochbetagten (Gott), der über das letzte Horn zu Gericht sitzt, mit den Wolken des Himmels einer, der einem Menschen gleicht (כְּבַר אֱנָשׁ v. 13), und dem wird nun Macht, Ehre und Herrschaft verliehen, dass alle Völker ihm dienen. Die exegetische Tradition sieht hier den persönlichen Messias. Jesus soll es so gedeutet haben, wenn er sich Menschensohn (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) nennt. Aber einmal gibt Matth. 16, 13—16, wie aus Mark. 8, 27 und Luk. 9, 18 zu ersehen ist, nicht den ursprünglichen Wortlaut, und andrerseits ist der unzweifelhafte Gebrauch von υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου für Messias, der schon aus den Bilderreden (c. 37—71) im Buche Henoch (z. B. 46, 2; 48, 2; etc.), aber, was wohl zu beachten ist, mit Zurückweisung auf die Stelle Dan. 7, 13 («jener» Menschensohn), bezeugt ist, kein Beweis für den wirklichen Sinn der Stelle Dan. 7, 13. Nach dem Buche Daniel selbst (vgl. 7, 18. 22. 27) ist das Volk der Heiligen unter jenem Bilde gemeint. Es kommt als das auserwählte Volk, um das von Gott längst gewollte wahre Reich auf Erden aufzurichten, vom Himmel, wie die Weltreiche aus dem Abgrund, und ist als von höherer Art,

als diese, durch einen Menschen symbolisiert. Es muss also hier von dem persönlichen Messias abgesehen werden.

In den älteren Teilen des Buches Henoch tritt die Person des Messias wenig hervor, während in dem jüngeren eingeschobenen Teile (c. 37—71) das Gegenteil der Fall ist. Der Verfasser erwartet (90, 6—14) einen letzten und gewaltigen Andrang der Heiden und abtrünnigen Israeliten zur Vernichtung Israels. Gott aber schreitet ein, verleiht Israel den Sieg und hält Gericht über die gefallenen Engel, über die Hirten der Völker und über die Abtrünnigen und verstösst sie in den Feuerpfuhl. Hierauf lässt er an die Stelle des alten Jerusalem ein neues treten, versammelt dahin die frommen Israeliten, auch die aus der Diaspora, und die Heiden müssen ihnen dienen. Dann erst erscheint der Messias (105, 2 Gottessohn genannt); die Heiden flehen ihn an und bekehren sich. Das ist die achte Weltwoche, während welcher Israel die Herrschaft übt. In einer neunten erfolgt das Gericht über die ganze Welt, darauf in einer zehnten dasjenige über die Wächter, d. h. die Engel, und es erscheint ein neuer Himmel (92, 12—17).

Das Psalterium Salomos, aus der Zeit des Pompeius und der Oberherrschaft der Römer in Jerusalem um 50 v. Chr., erwartet (17, 23 ff.) der Verheissung gemäss die Wiederherstellung des davidischen Thrones (17,5) auf ewige Zeiten. Der Sohn Davids soll herrschen über Israel, seine Unterdrücker zerschmettern und Jerusalem von Heiden und Sündern reinigen. Derselbe wird ein heiliges Volk versammeln, es verteilen nach seinen Stämmen im Lande und keinen Fremdling unter ihnen wohnen lassen. Auch die heidnischen Völker werden ihm dienen und nach Jerusalem kommen von den Enden der Erde, um seine Herrlichkeit zu sehen und als Gaben seine ermatteten Söhne zu bringen. Er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König (17, 35 f.), ein Geweihter des Herrn seines Gottes (17, 28), der Gesalbte des Herrn (17, 36; 18, 8) χριστὸς κυρίου. Ungerechtigkeit wird nicht sein in jenen Tagen, denn alle sind heilig. Er selbst, rein von Sünde, von Gott ausgerüstet mit Weisheit und Gerechtigkeit und gesegnet mit Macht, wird dem Volke Segen bringen, indem er es in Treue und Gerechtigkeit weidet (17, 42 ff.). Es ist auch hier an die Aufrichtung einer davidischen Dynastie und nicht eines einzelnen ewig regierenden Königs gedacht. Der Einzelne ist ja notwendig nicht ewig dauernd.

Am ausführlichsten sind die bald nach der Zerstörung Jerusalems geschriebenen Apokalypsen Baruchs und Esras, die noch deut-

licher zeigen, wie die eschatologischen Erwartungen durch Schriftstudium in eine chronologische Reihenfolge gebracht worden sind.

Nach der Apokalypse Baruchs ist das Ende nahe (23, 7; 54, 17). Unmittelbar vorher geht eine Zeit der Verwirrung und Drangsal (cap. 29; 48, 31 ff.), der Sünde und Schlechtigkeit, wo die Weisen schweigen, die Thoren das grosse Wort führen, die Schlechten über die Besseren herrschen (cap. 70). Aber Krieg, Erdbeben, Feuer, Hunger werden über die Gottlosen kommen. Wer diesen Plagen entrinnt, fällt in die Hände des Messias (70, 2—10). Dieser erscheint nach den Drangsalen (29, 3; 72, 2); er zerstört das letzte Weltreich und nimmt dessen König gefangen, bringt ihn gefesselt nach Jerusalem, überführt ihn seiner Gottlosigkeit und tötet ihn (39, 7 ff.). Er versammelt die Völker, vertilgt die Feinde, welche Israel bedrücken, und lässt die übrigen am Leben (72, 2 ff.), wenn sie sich dem Volke Gottes unterwerfen. Darauf setzt er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit zu erblichem Königtum (73, 1). Dann herrscht Friede, Ruhe, Freude und Fruchtbarkeit. Diese ist eine ganz ungeheure: an einem Weinstock sind tausend Reben, an jeder Rebe tausend Trauben, an jeder Traube tausend Beeren, jede Beere giebt ein Kor Wein. Die Frommen werden gespeist mit Manna, mit dem Behemot und dem Leviathan (29, 4 ff.). Die wilden Tiere dienen dem Menschen (73, 6); die Weiber gebären ohne Schmerzen (73, 7); kein Arbeiter wird müde (74, 1). Nach Ablauf jener Zeit erfolgt die Auferstehung der Toten zum Gericht, die Verwandlung der Gerechten, und erscheint das Paradies und Himmelreich, in welches das gottesfürchtige Israel aufgenommen wird (75, 6 ff.).

Im 4. Buche Esra finden sich dieselben Erwartungen ausgesprochen: die Zeit der Not und Bedrängnis (5, 1—13; 6, 18—28; 9, 1—12; 13, 29—31), darauf die Offenbarung des Messias, des Sohnes Gottes; er überwindet die Völker, die wider ihn sich zum Streite versammeln (11, 31 ff.), durch den Flammenhauch seines Mundes (13, 3 ff. 29 ff.). Dann erscheint das neue Jerusalem, das schon längst im Himmel aufbewahrt ist (7, 26). Die zur Zeit des Königs Hosea weggeführten zehn Stämme kehren zurück (13, 39 ff.), und es folgt ein 400jähriges Reich des Friedens und Heils (7, 27 ff.; 12, 34; 13, 48 ff.). Sodann sterben alle Menschen (7, 30); es herrscht Todesstille sieben Tage lang; darnach entsteht eine neue Welt (7, 31) und es erfolgt die allgemeine Auferstehung (7, 32), das allgemeine Gericht (7, 33—35), durch welches das Los Aller

bestimmt wird, Freude und Wonne im Paradies für die Gerechten (6, 61 ff.), Höllenpein für die Gottlosen (7, 36—45).

Dass nicht bloss die Apokalypsen diese Hoffnung hegten, geht aus den Apokryphen des A. T. hervor Dort ist die Rede von der Rückkehr der Zerstreuten (Bar. 4, 36 ff.; 5, 5 ff.; 2 Makk. 2, 18), von der Bekehrung der Heiden (Tob. 13, 11—18; 14, 6), von dem dauernden Bestand Israels (Sir. 37, 25; 44, 13), von dem ewigen Königtum Davids (Sir. 47, 11; 1 Makk. 2, 57). Aber zu bemerken ist, dass die Person des Messias hier überall, wie auch im Buche Daniel, nicht in den Vordergrund tritt. In neutestamentlicher Zeit ist dies anders, wie schon in den Apokalypsen seit dem Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. Der Befreier wird erwartet; freilich ein mehr politischer. Es stehen auch falsche Messiasse auf, wie Theudas und der Aegypter (Acta 5, 36; 21, 38), und Josephus (bell. jud. VI, 5, 4) erzählt, dass bei der Belagerung Jerusalems durch Titus die Juden besonders durch einen Orakelspruch zum Widerstande angefeuert wurden, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. Nirgends ist in diesen Apokalypsen und bei den Juden überhaupt ein über die menschliche Sphäre hinausragender Messias erwartet. Er ist ein menschlicher König, den Gott mit besondern Kräften ausgerüstet und längst zu senden beschlossen hat, weshalb er, wie andere Personen und Sachen, als präexistent gedacht werden konnte. Der Jude Tryphon sagt bei Justin (Dial. 49) um 150 n. Chr.: πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.

§ 68.

Die Auferstehung.

Der Glaube an eine Auferstehung ist nicht auf fremde Einflüsse zurückzuführen und erst im zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Israel aufgekommen. Hiob war allerdings bis hart an die Grenze gelangt, da es nur noch eines Wortes bedurfte, um aus der Erkenntnis des selbständigen Wertes des religiösen Individuums selbst Gott gegenüber, die dem Dichter aufgegangen war, die Unvergänglichkeit desselben abzuleiten. Aber nicht von da aus ist der Glaube an eine Auferstehung wirklich erwachsen, obschon hier die sicherere Begründung der Hoffnung liegt. Zudem hat es immer noch bis zu Ende des jüdischen Gemeinwesens Kreise gegeben, welche von einer Auferstehung nichts wissen wollten und, diese Weiterbildung ablehnend,

an der alten Ansicht von einem Bleiben in Scheol festhielten. Diesen Kreisen entstammen: das 1. Makkabäerbuch, das vielmehr den bleibenden Nachruhm als Vergeltung und als Triebfeder grosser Thaten nennt (1. Makk. 2, 51; 5, 57; 6, 44 etc. vgl. auch Sir. 44, 8—15), das Buch Tobit, dem, wie Kohelet (12, 5), Scheol als αἰώνιος τόπος gilt (3, 6), und das Buch Judith, das nur eine solche Unterscheidung zwischen den Frommen und den Gottlosen kennt, dass letztere einer ewigen Pein verfallen, in welcher sie von Feuer und Würmern heimgesucht werden und vor Schmerzen heulen müssen (16, 17 vgl. Jes. 66, 24; Sach. 14, 12; Sir. 7, 17 und die parallelen Stellen im N. T.: Mark. 9, 44. 46. 48; Matth. 13, 42; Luk. 16, 24). Vor allem gehörten diesen Kreisen die Sadducäer an, wie aus dem N. T. bekannt ist (vgl. Mark. 12, 18; Luk. 20, 27; Acta 23, 8 und bes. Matth. 22, 23 ff.).

Der Glaube an eine Auferstehung steht vielmehr in der engsten Verbindung mit der messianischen Hoffnung. Maleachi hatte den Jahwefürchtigen gesagt, dass eine Gedächtnisschrift für sie von Jahwe angefertigt sei (3, 16); ebenso war es die Hoffnung und Verheissung, dass mit dem messianischen Heile den Getreuen ein langes Leben (μακροβίωσις) beschieden sei, ja dass dann selbst der Tod aufgehoben werde. Wie sollte es aber denen ergehen, die um ihrer Treue willen gerade vor dem Kommen des Heils den Tod hatten erleiden müssen? Das Buch Daniel giebt die Antwort mit der Verheissung der Auferstehung (12, 1 ff.): wenn das Reich der Heiligen anhebt, « werden von deinem Volke alle die gerettet werden, die sich im Buche aufgeschrieben finden, und viele von denen, die im Erdenstaube schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schmach und zu ewigem Abscheu. Die Weisen aber (das sind nach 11, 33 ff. die treuen Diener Jahwes, welche auch andere auf dem rechten Wege zu erhalten strebten, und von welchen viele Märtyrer wurden) werden leuchten, wie der Glanz der Himmelsveste, und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne auf immer und ewig ». Der Lohn der Treue sollte nicht ausbleiben für diejenigen, welche es sich angelegen sein liessen, das Volk zu läutern und zu reinigen, und ihr Festhalten am Gesetze durch Schwert und Feuer oder durch Gefangenschaft gebüsst hatten. Es giebt für diejenigen, die den Tod erlitten, eine Auferstehung zur Teilnahme am messianischen Reiche. Vgl. auch Jes. 26, 19.

Dieselbe Vorstellung, wie bei Daniel, findet sich im Buche Henoch. Dasselbe spricht von einem doppelten Gericht. Einmal ergeht dasselbe über die Lebendigen, wobei die Gottlosen vernichtet werden und die Frommen am Leben bleiben sollen (1, 4—9; 22, 11 ff.; 91, 5 ff.). Dann aber erfolgt auch das Gericht über die Toten, wobei die Gerechten zur Teilnahme am messianischen Reiche auferstehen werden (c. 90).

Auch das Psalterium Salomos spricht nur von einer Auferstehung der Frommen zu ewigem seligem Leben, während die Gottlosen die Beute der Unterwelt bleiben (3, 13 ff.; 9, 9; 13, 9. 10; 14, 6. 7; 15, 9 ff.).

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem 2. Buche der Makkabäer. Die Märtyrer gehen in den Tod mit dem festen Glauben zu neuem Leben aufzuerstehen (7, 9. 11. 14. 23. 29. 36). Es ist gewiss eine Erneuerung des Leibes gemeint (v. 11). Die Auferstehung der Gottlosen wird aber geleugnet (v. 14).

Dass die Pharisäer an die Auferstehung glaubten, ist schon aus dem N. T. bekannt. Eine allgemeine Auferstehung zum Weltgerichte lehren die Apokalypsen Baruchs (50, 2; 51, 1 ff.) und Esras (7, 32 ff.), sowie diejenige Johannis (20, 12 ff.). Durch Combination der partiellen Auferstehung zur Teilnahme am messianischen Reiche und der allgemeinen Auferstehung zum Weltgerichte ergab sich in den ausgeführteren Darstellungen der Endzeit die doppelte Auferstehung als Element der Zukunftshoffnung.

§ 69.

Systematische Uebersicht der jüdischen Eschatologie.

Paul Volz Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903.

Der ganze Weltlauf wird in zwei Perioden geteilt: 1. die vergangene und gegenwärtige Zeit der Not, Unvollkommenheit und Sünde הָעוֹלָם הַזֶּה (Pirkê 'Abôt 4, 16), ὁ αἰὼν οὗτος (Matth. 12, 32; Luk. 20, 34; 2 Kor. 4, 4), ὁ νῦν αἰών (Tit. 2, 12), ὁ ἐνεστὼς αἰών (Gal. 1, 4); 2. die zukünftige Welt הָעוֹלָם הַבָּא (Pirkê 'Abôt 2, 7; 3, 11; 4, 16), ὁ αἰὼν ὁ μέλλων (Matth. 12, 32), ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος (Mark. 10, 30; Luk. 18, 30), ὁ αἰὼν ἐκεῖνος (Luk. 20, 35), eine Zeit des Glücks, der Vollkommenheit, Tugend und Seligkeit. Der letzte Abschnitt der ersten Periode heisst bei Daniel אַחֲרִית יוֹמַיָּא 2, 28), im N. T. ἔσχαται ἡμέραι Jak. 5, 3; 2 Tim. 3, 1), ὕστεροι καιροί (1 Tim.

4, 1), τὰ τέλη τῶν αἰώνων (1 Kor. 10, 11), am häufigsten ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Matth. 24, 3 etc.)[1]. Zwischen beide Perioden fällt das Weltgericht und bei den Meisten die Auferstehung der Toten und die Erneuerung von Himmel und Erde. Das messianische Reich fällt bald mit der zweiten Periode zusammen (Daniel, Psalt. Sal., Henoch 62, 14, siehe auch Ev. Joh. 12, 34), folgt somit nach dem Gericht; bald fällt es zwischen beide als Vorstufe der zweiten (Apok. Baruch und Esra vgl. auch Apok. Joh. 20, 4. 5).

Die Vorstufe, bezw. die Vollendung wird herbeigeführt **durch das Auftreten einer Person, welche die Umwandlung aller, namentlich der politischen Verhältnisse herbeiführen soll.** Diese Person führt die Namen מָשִׁיחַ, der Gesalbte (Apok. Bar. 29, 3; 30, 1; 39, 7; 40, 1; 70, 9; 72, 2; 4 Esra 7, 28. 29; 12, 32; Ps. Sal. 17, 36; 18, 6. 8: χριστὸς κυρίου); ὁ χριστός (Matth. 2, 4; Luk. 2, 26; 9, 20 etc.), König Israels (Joh. 1, 50; Luk. 19, 38); Davidssohn d. h. Davidide (Ps. Sal. 17, 5. 23; Matth. 22, 42; Mark. 12, 35 etc.), gleichbedeutend mit König; Gottessohn (Hen. 105, 2; 4 Esra 13, 32), im N. T. gleichbedeutend mit χριστός (Matth. 26, 63; Luk. 22, 70; Joh. 1, 50).

Dieser Messias ist aber wesentlich ein Mensch, wie bereits erwähnt wurde (S. 319). Nach dem Psalter Salomos ist er ein menschlicher König (17, 23. 47), aber gerecht (v. 35), sündlos und heilig (v. 41. 46), durch den heiligen Geist ausgerüstet mit Macht, Weisheit und Gerechtigkeit (v. 42). Nach dem älteren Teile des Buches Henoch (90, 37. 38) geht er auf menschliche Weise aus der Gottesgemeinde hervor. Im 4. Buche Esra (12, 32; 13, 26) ist er ein Mensch, im Himmel aufbewahrt (vgl. auch Apok. Joh. 12, 5), bis zu seiner Erscheinung, aber sterblich (7, 29), von andern unterschieden durch Ausrüstung mit dem heiligen Geiste. Es blieb judenchristliche Meinung, dass er ein Mensch sei von Menschen geboren. Man erwartete seine Geburt in Bethlehem, nach Micha 5, 1. Gewöhnlicher aber stellte man sich vor, er werde plötzlich auftreten, ohne dass man wisse, von wannen er komme (Joh. 7, 27; 4 Esra 13, 52). Solches bezeichnen die Ausdrücke ἀποκάλυψις, παρουσία und ἔλευσις (vgl. Acta 7, 52).

Die Zeit seines Auftretens ist von Gott voraus bestimmt. Sie

[1] העולם הזה דומה לפרוזדור לפני העולם הבא «die gegenwärtige Zeit gleicht dem Vorhof zur zukünftigen Welt» (Pirkê 'Abôt 4, 16).

heisst τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν (Tob. 14, 4 ff.; Mark. 1, 15; Gal. 4, 4) und ist ein für Menschen unergründliches Geheimnis (4 Esra 6, 10; 13, 52). Daher heisst es, er kommt wie ein Dieb in der Nacht oder wie der Blitz (Matth. 24, 27). Niemand weiss seine Stunde. Man will dennoch die Zeit seines Erscheinens berechnen (Dan., Hen., Esra), um so eifriger, je trüber die Gegenwart ist. Die göttliche Weisheit ist ja in der Schrift, in Thora und auch in den Worten der Propheten, niedergelegt.

Je weniger das Problem in sicherer Weise gelöst werden konnte, trotz der Ausdeutung der 70 Jahre Jeremias (25, 11) auf 70 Jahrwochen (Dan. 9) oder 70 Herrscher (Henoch), desto mehr war man bemüht, eine Reihe von Begebenheiten zu ermitteln, welche als Zeichen der grossen Revolution vorausgehen sollten (σημεῖα τῶν καιρῶν Matth. 24, 3). Den Stoff zu dieser Perspective fand man in den alten Propheten. Solche Vor- und Anzeichen sind: eine immer zunehmende Not und Verderbnis auf Erden, eine Zeit der Bedrängnis עֵת צָרָה (Dan. 12, 1), καιροὶ χαλεποί (2 Tim. 3, 1), θλῖψις (Matth. 24, 21), ἀνάγκη (Luk. 21, 23), *dies pressuræ et angustiæ* (4 Esra), mit einem Worte die sogenannten Geburtswehen der messianischen Zeit, חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, ὠδῖνες (Matth. 24, 8; Mark. 13, 9; vgl. Mich. 5, 2; Jes. 66, 6—9). Dahin gehören nun: Landplagen, Krieg, Hunger, Pest (Matth. 24, 6 ff.; Mark. 13, 8; Apok. Bar. 70, 2 ff.; 4 Esra 9, 1 ff.; 13, 31 ff.); Schrecken erregende Erscheinungen in der Natur, Sonnen- und Mondfinsternisse, das Fallen von Sternen, Erdbeben (Matth. 24, 29; Luk. 21, 11. 25); Schwerter am Himmel, Züge von Fussvolk und Reiterei in den Wolken (Sibyll. 3, 795 ff.; 2 Makk. 5, 2. 3); die Sonne scheint in der Nacht; der Mond am Tage; der Stein redet (4 Esra 5, 1—19; 6, 16 ff.). Ferner: immer wachsendes moralisches Verderben (Matth. 24, 12); Auflösung aller Bande der Pietät (4 Esra 5); Abfall vom väterlichen Glauben (Hen. 93, 8; 90, 7 ff.; Matth. 24, 5. 11. 24; 4 Esra 7, 23. 24); Verfolgung und Bedrückung der Frommen (Mal. 3, 14—21; Tritojesaja 57, 1; 63, 18; 65, 13 ff.; Dan. 9, 26; Matth. 24, 9; 4 Esra 11, 40—44). Unmittelbar vorher erfolgt die Wiederbelebung eines der alten Propheten zur Verkündigung der Ankunft des Messias, Elias (vgl. Mal. 3, 1. 23; Sir. 48, 10 ff.), Moses (Matth. 17 und parall.), oder Jeremias (Matth. 16, 14). Endlich die Erscheinung des Antichrists, eines dämonischen Wesens, eines eingefleischten Teufels, in welchem sich alle Macht der Welt und Feindseligkeit

gegen Gott concentriert, und welcher sich gegen Gott und sein Volk auflehnt und die Rache des Himmels herausfordert. Die Züge zu diesem Bilde sind aus der Zeichnung des Syrerkönigs Antiochus Epiphanes in Dan. 11 hergenommen.

Das Geschäft des Messias ist die Gründung des Gottesreiches. Dahin gehört zuerst die Restauration Israels in politischer Hinsicht (unmittelbar von Gott erwartet bei Judith 16, 17; Sir. 50, 24), speciell die Befreiung vom fremden Joche (Henoch 90, 7—11; 4 Esra 12, 33), früher der Griechen, später der Römer (λύτρωσις); ferner die Zurückführung aller gefangenen und zerstreuten Juden (Tob. 13, 10; 14, 5; 2 Makk. 2, 18; Bar. 4, 36 ff.; 5, 5 ff.; Ps. Sal. 11; 17, 34), die Wiederaufrichtung des Thrones Davids (ἀποκατάστασις) (Acta 1, 6), endlich die Herrschaft Israels über die Völker (Dan. 2, 44; 7, 14. 27; 4 Esra 6, 19 etc.). Mit der politischen Restauration Israels geht die moralische gleichzeitig vor sich. Hiebei ist die Rede einerseits von der Versöhnung Gottes mit seinem Volke und der Vergebung der Sünden um seiner langen Leiden und der Hingebung Einzelner willen (2 Makk. 7, 37. 38; 8, 2 ff.), andererseits von der Heiligung des Volkes, so dass es ein Volk von Frommen und Gerechten wird (Ps. Sal. 17, 28 ff. 36. 48 ff.; 18, 9 ff.; Henoch 90, 13). Dazu kommt aber auch die Bekehrung der Heiden (Tob. 14, 4 ff.; 13, 11) und somit die Unterwerfung Aller unter das Gesetz des Messias (Ps. Sal. 17, 32 ff; Hen. 91, 3; Apok. Bar. 39, 7).

Nach den Aeltern dauert das Messiasreich ewig (Dan. 7, 14. 27; Ps. Sal. 17, 4), besonders bei denen, welche die Aufrichtung von Gott selber ohne die Person eines Messias erwarten, wie z. B. Daniel; nach Andern, besonders den Spätern, ist es nicht das letzte Ende des Weltlaufes, sondern nur eine Periode desselben, und zwar die letzte des αἰὼν οὗτος, deren Dauer bald kürzer, bald länger angenommen wird, 400 Jahre nach 4 Esra 7, 28, nach Henoch eine Weltwoche, nach den Rabbinen bald 40, bald 400, bald 600, bald 1000 (auf Grund von Ps. 90, 15), wie in der Apokalypse Joh. 19, 11—20, 15 (vgl. bes. 20, 4 b), bald auch noch mehr Jahre. Während derselben ist der Satan gebunden in Scheol (Apok. Joh. 20, 3; vgl. auch Jes. 24, 21. 22). Wo das messianische Reich als ein ewiges und als die endgiltige Entscheidung betrachtet wird, da werden zur Teilnahme an demselben nicht allein die lebenden Frommen berufen, sondern auch die in Treue gestorbenen Israeliten, besonders die Märtyrer, dadurch dass sie auferweckt werden (Dan. 12, 2. 13;

2 Makk. 7, passim; Henoch 91, 3; 92, 12; 100, 6; Ps. Sal. 3, 16; 14, 2). Wo das messianische Reich aber bloss als die Vorstufe des αἰών μέλλων gilt, da ist diese Auferstehung der Getreuen gleichwohl festgehalten und heisst die erste Auferstehung (Apok. Joh. 20, 5). Dann bildet den Schluss dieser irdischen Glücksperiode ein neuer und letzter Kampf: der losgelassene Satan erregt einen gewaltigen Krieg gegen das restaurierte Israel; ein grosses Heer, von allen Enden der Erde gesammelt, wobei Gog und Magog (Hes. 38, 39) zum Vorbilde dienen, zieht gegen Jerusalem, wird aber von dem Messias (Ps. Sal. 17, 27. 39; Apok. Bar. 39, 7—40, 2; 70, 9; 72, 2 ff.; 4 Esra 12, 32 ff.; 13, 27 ff. 35 ff.) oder von Gott selbst überwunden, und mit dem Satan in die Gehenna gestossen (Hen. 99, 7; vgl. auch Apok. Joh. 20, 7—10). Darauf folgt die allgemeine Auferstehung zum Gericht (Apok. Bar. 30, 1—5; 50—51; 4 Esra 7, 32; 6, 23; vgl. Apok. Joh. 20, 11—15). Der Gerichtstag bricht an (יוֹם יְהוָה, ἡμέρα κρίσεως, ἡ ἐσχάτη ἡμέρα Judith 16, 17; Apok. Bar. 50, 1 ff.; 4 Esra 6, 1—17: 7, 33 ff.). Gott ist Richter (Hen. 90, 9; 4 Esra 5, 34 ff.). Die Gottlosen werden ins höllische Feuer verstossen und zwar für immerdar (Apok. Bar. 44, 15; 51, 1 ff.; 4 Esra 6, 1 ff.).

Das Gericht bezeichnet den Anfang des αἰών μέλλων, des ewigen Gottesreichs (βασιλεία θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν Ps. Sal. 17, 4). Es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde (nach Jes. 65, 17; 66, 22 vgl. Apok. Joh. 21, 1). Die Beschreibung, ein Werk der Phantasie, fällt verschiedentlich aus, überall aber ist der Glanzpunkt der Erde, das neue Jerusalem, von Gold und Edelsteinen strotzend (Hen. 89, 39; Apok. Bar. 32, 4; 4 Esra 7, 26; vgl. Apok. Joh. 21, 16 ff.). Alle zu Jahwe Bekehrten, deren Namen im Buche des Lebens geschrieben sind, nehmen Teil daran (vgl. Dan. 12, 1 und Apok. Joh. 21, 27). Die Seligkeit wird verschiedentlich beschrieben, je nach dem Bildungsgrad, dem Geschmack und der mehr oder weniger sinnlichen Richtung der Schriftsteller. Die prophetischen Bilder werden dabei von Vielen buchstäblich gefasst, und so ist von einem Gastmahl die Rede, wobei nicht bloss das Manna, sondern auch Behemot und Leviathan vorkommen. Anderswo sind die Schilderungen weniger materialistisch, und die Erwartung geht auf einen vollkommeneren Leib, auf die Anschauung Gottes und den Umgang mit demselben, auf das restituierte Paradies mit dem Lebensbaume u. s. w. (Apok. Bar. 51, 5 ff.; 4 Esra 6, 1 ff. 68 ff.; vgl. Apok. Joh. 22, 2 ff.).

Die Sadducäer verhielten sich natürlich, wie zu der Aufer-

stehung (vgl. S. 320), auch zu allen diesen Erwartungen in Betreff der Zukunft negativ, und zwar weil die vornehmen Priestergeschlechter in Jerusalem, welche die Sadducäer ausmachten, eine Neigung zur hellenistischen Bildung besassen und durch die Politik, welche sie zu leiten hatten, mit dem Ausland in Verbindung bleiben mussten. Sie verblieben darum bei dem alten israelitischen Glauben, wie er in der Thora niedergelegt war, und verwarfen die Auferstehung und die Engel- und Dämonenlehre, welche sie in der Thora nicht fanden. Ihr Glauben war kühl und ohne Enthusiasmus, sie wollten den Gegensatz gegen alles Fremde nicht urgieren. Mit dem Untergang des Staates mussten sie verschwinden. Die pharisäische Partei konnte entweder sich dem Christentum zuwenden, wenn sie die messianische Idee reiner, mit Abstreifen aller politischen Elemente, erfasste und in Jesus den Messias gekommen erachtete, und viele sind wirklich übergetreten; oder sie musste, mit Aufgabe aller politischen Aspirationen in der Gegenwart, die Erfüllung auf eine unbestimmte Zukunft vertagen und nur an der Gestalt der Religion festhalten, die in ihren Schulen ausgebildet worden war. Nur die Schriftgelehrten überdauerten so den Untergang des Staates, sie lebten fort im talmudischen Judentum.

II. *Das hellenistische Judentum.*

§ 70.

Die jüdische Cultur im Ausland.

Einen andern Gang nahm die jüdische Cultur im Auslande. Die Zerstreuung hatte längst vor unserer Periode ihren Anfang genommen. Von einer allgemeinen Rückkehr aus dem Exil war so wenig die Rede, als von einer frühern allgemeinen Deportation. Und seit der macedonischen Eroberung nahm die freiwillige Auswanderung erst recht grossartige Dimensionen an. Der Handel führte die Juden nach Aegypten, Kleinasien, Kyrene und weiter in die neu aufblühenden griechischen Städte; ausserdem verpflanzten sowohl Ptolemäer als Seleuciden zahlreiche Colonien derselben in ihre Länder, unter manchfachen Vergünstigungen. Zum Beispiel waren in Alexandrien zwei Quartiere von fünfen nur von Juden bewohnt und in Leontopolis stand seit 160 v. Chr. der Tempel, den der abgesetzte oder übergangene Hohepriester Onias IV. gegründet hatte (Jes. 19, 19—22; Sach. 11, 1—14). Nach Philo lebte eine Million Juden in Aegypten. Sie bildeten besondere

Corporationen, genossen Bürgerrecht, nahmen griechische Sprache und griechische Bildung an, blieben aber der Religion der Väter treu und erkannten fort und fort Jerusalem als ihre Metropole an. Sie lieferten die Tempelsteuer ab, und Festreisen unterhielten die Verbindung. Die Synagogen, welche überall entstanden, wo Juden sich in hinreichender Zahl ansiedelten, erhielten und festigten den Glauben, und der Monotheismus gewann auch manche Bekenner unter den Heiden, die ihres Götzendienstes müde waren, besonders unter dem weiblichen Geschlechte. Die Hoffnung, den Monotheismus zur allgemeinen Religion zu machen, also die alte Aufgabe erfüllen zu können, nach welcher man das Bewusstsein hatte, zum Lichte der Völker berufen zu sein, konnte hier Wurzel fassen. Die älteren sibyllinischen Dichtungen haben hauptsächlich diesen Zweck. Die religiöse Literatur der Hellenisten ist überhaupt eine reiche gewesen. Mehrere Stücke derselben haben in die griechische Bibel Eingang gefunden, so das Buch der Weisheit, ein Teil des Buches Baruch (3, 9 ff.—5,9), die Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου, das sogenannte 3. Buch der Makkabäer, der griechische Esra (in LXX: Ἔσδρας α΄, in Vulgata: Esdras III), die Zusätze zu Daniel und zu Esther. Hier, wo es sich um Religion und Theologie handelt, ist besonders wichtig zu erkennen, wie weit sich der Einfluss griechischer Philosophie auf die religiöse Anschauung erstreckte, und was demgemäss vom väterlichen Glauben festgehalten, was modificiert wurde.

§ 71.

Das Buch der Weisheit.

Am ergiebigsten ist in der eben genannten Hinsicht das Buch der Weisheit Salomos. Dem Könige, der schon lange als der Träger aller Weisheit galt, wird hier eine Empfehlung derselben als der Quelle aller Tugend und alles Glückes in den Mund gelegt. Die Ausführung ist rhetorisch gehalten, mit Verwendung der spiritualistischen auf Plato und die Stoa zurückgeführten Populärphilosophie des Zeitalters, zur Erläuterung, Begründung und Verbreitung des jüdischen Glaubens. Die Grundlage aber ist alttestamentlich. Die Lehrsätze laufen grossenteils parallel mit denjenigen, die wir bei Sirach schon gefunden haben. Die Weisheit umfasst auch hier alles dasjenige, was der Mensch wissen und üben muss, um glückselig zu

leben (6, 19; 7, 7 ff.; 8, 9 ff.): Kenntnis Gottes und der Welt (7, 17 ff.; 8, 4. 8; 9, 6 ff. 17), Kenntnis und Erfüllung der Pflicht (8, 7; 9, 6 ff.; 10, 8 ff.), vor Allem Frömmigkeit (1, 1 ff.). Von Natur aber ist sie dem Menschen unzugänglich (13, 1). Ohne den Beistand des göttlichen Geistes bleibt sie ein unerreichbares Gut (9,6. 13—17), ja sie wird mit dem πνεῦμα ἅγιον geradezu identificiert (1, 4. 5; 9, 17). Wer sie erlangen will, muss daher die Belehrung bei Gott suchen (7, 7. 15. 17; 8, 21; 9, 10). Gott aber hat alle Weisheit dem Volke Israel im Gesetze mitgeteilt (18, 1). Die Schrift ist die Quelle, wo sie zu finden ist; in der Thora hat die Weisheit ihre Darstellung gefunden. Die Weisheit ist auch hier zunächst ein göttliches Attribut, oder vielmehr die Zusammenfassung aller Attribute Gottes, welche sich in seiner Wirksamkeit kund thun, in Schöpfung und Vorsehung, in der Offenbarung in der Natur und durch die Menschen (1, 7; 7, 24; 8, 1; 12, 1), und zugleich die Quelle aller Erkenntnis und Tugend der Menschen (7, 22 ff.; 8, 7 ff.; 9, 10. 11). Sie wird aber noch bestimmter, als bei Sirach, als Hypostase gefasst. Die Hauptstelle dafür ist 7, 25 ff. Sie heisst da ein Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit (ἀπόῤῥοια), ein Abglanz (ἀπαύγασμα) des ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel von Gottes ἐνέργεια und das Abbild (εἰκών) seiner Güte. Sie war schon dabei, als Gott die Welt bildete (9, 9), sie ist das Werkzeug bei der Schöpfung, γενέτις, τεχνῖτις πάντων (7, 12. 21; 8, 6; 9, 2). Dass sie hypostatisch gedacht wird, geht deutlich daraus hervor, dass sie als Abbild der göttlichen Vollkommenheit bezeichnet wird, denn das Attribut kann nicht sein eigenes Abbild sein. Ihr Ursprung ist emanatistisch ausgedrückt, nicht creatianisch. Ihr Wirken ist nach Art der Weltseele, alles Geschöpfliche durchdringend, die materielle Schöpfung und die vernünftigen Geister, πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα (7, 24). Sie ist auch die Mittlerin der Vorsehung; sie hat ihren Wohnsitz in Israel, dessen Gottesverehrung sie leitet (9, 8), in dessen Gesetz sie sich verkörpert hat (7, 27; 10, 16; 11, 1), und dieses Gesetz wird ewig bestehen (12, 1; vgl. Baruch 3, 38; 4, 1). Zwar werden keine rituellen Vorschriften erwähnt, aber die Polemik des Verfassers gegen diejenigen Juden, welche ihre Lebensart den fremden Gebräuchen anbequemt hatten und das treue Festhalten an der väterlichen Sitte Unverstand nannten (c. 2), zeigt deutlich, dass er davon nichts nachlassen wollte.

Auch die Vergeltungslehre weicht in ihren Grundlagen nicht von derjenigen ab, die sich schon bei Sirach findet. Die Freiheit des Menschen ist überall vorausgesetzt; daneben gilt Gott als der Spender der Weisheit, welche die Sittlichkeit in sich fasst. Dies scheint ein Widerspruch. Die Versöhnung wird in kosmologischen Ideen gesucht. Gott, der die Welt aus Liebe geschaffen, hat kein zerstörendes Prinzip in dieselbe gelegt (11, 24 f.); im Gegenteil sollten alle Geschöpfe der Erhaltung des Menschen dienen (1, 14). Wenn es nicht der Fall ist, so liegt die Schuld am Menschen selbst. Dieselben Bestandteile der Welt, welche für den Gerechten eine Quelle von Genüssen sind, werden zu Werkzeugen Gottes, die Bösen zu bestrafen. Die Schöpfung ist von Gott zum Dienste seiner Gerechtigkeit angelegt (11, 5. 14; 16, 24; 18, 8). Es soll damit nicht bloss gesagt sein, dass Feuer, Wasser u. s. w. bald Wohlthat, bald Plage sind. Wenn der Verfasser, von den ägyptischen Plagen redend, zeigt, wie das Feuer seine Kraft bald mildert, bald steigert, den Aegyptern zum Schaden, den Israeliten zum Heile (16, 17 ff.), wenn die Geschöpfe wohlthätig oder schädlich sind, nicht nach ihrer Natur, sondern je nach dem Willen Gottes bei der besonderen Gelegenheit (16, 5. 7. 12. 25), so will er von einem in die Welt gelegten Gesetze (λόγος oder ῥῆμα κυρίου) reden. Sobald der Mensch von dem ihm im Gesetze vorgeschriebenen Wege abweicht, erfährt die Natur eine entsprechende Aenderung (Deviation). Das unmittelbare Werkzeug ist der Teufel (2, 24). Das Uebel ist die Folge der Sünde.

Hier aber scheidet sich der Verfasser von seinen palästinensischen Vorgängern und wird der Einfluss griechischer Philosophie offenbar. Die Sünde selbst hat ihre Ursache in dem Leibe, in dem materiellen Stoffe (8, 20). Die Materie selbst ist nicht von Gott geschaffen, sondern bloss geordnet (11, 18: ὕλη ἄμορφος; 9, 15: γεῶδες σκῆνος, die irdische Hülle der Seele). Die Seele, ein geistiges Wesen, und Gott verwandt (7, 23), hat eine vorweltliche Existenz als Einzelwesen und wird nur für eine Zeit mit einem Leibe bekleidet, einem Gefängnisse, das die Seele beschwert (φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν 9, 15), ihren freien Flug nach oben hemmt und sie zum Ungehorsam gegen das Gesetz führt (8, 19. 20; 9, 15). Das ist eine ganz andre Ansicht vom Leben, als die bei den Juden bisher gangbare, nach welcher die Seele jedenfalls vor der Entstehung des Leibes keine Einzelexistenz besitzt und als Lebensprinzip vielmehr

die *rûach* (רוּחַ) gilt (vgl. Ps. 104, 29—31). Als geistiges Wesen ist die Seele auch unsterblich, ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν (1, 13 ff.; 2, 23). Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand und keine Qual darf sie anrühren. Die Thoren meinen, jene seien tot; ihr Austritt aus diesem Leben scheint ihnen ein Uebel und der Vernichtung gleich, aber sie sind in Frieden, ihre Hoffnung auf Unsterblichkeit ist erfüllt, Gott hat sie seiner würdig geachtet (3, 1 ff.). Die Weisheit führt zum ewigen Leben bei Gott (1, 15 ff.; 4, 1. 2; 6, 18 ff.; 8, 13. 17; 15, 3), προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ (6, 19 f.). Für die Gerechten, die sich als « Kinder des Herrn » (παῖς κυρίου) fühlen (2, 13), giebt es keinen Tod, der Tod ist nur Uebergang in die Seligkeit bei Gott. Die Gottlosen hingegen fallen dem Tode anheim (1, 11 ff.; 2, 15. 17. 20). Man könnte hier an Vernichtung denken, wenn nicht andere Stellen (besonders c. 5) die Bösen schilderten, wie sie nach ihrem Tode Zeugen der Seligkeit der Gerechten sind und die Verblendung bedauern, durch welche sie selbst derselben verlustig gegangen sind (vgl. Luk. 16, 19—31). Also wird eine bewusste Fortdauer vorausgesetzt. Von Auferstehung ist nicht die Rede und kann nicht die Rede sein; ihre Folge wäre ja nur ein neuer Leib und somit ein neuer Kerker für die Seele.

Die Theodicee ist bei dieser Psychologie der Weisheit leichter geworden. Dass die Tugend hienieden oft leidet und unterdrückt wird, macht nun keine Schwierigkeit mehr; weiss der Verfasser doch, dass alles Unglück auf Erden in der ewigen Seligkeit reichen Ersatz findet (3, 5 ff.). Früher Tod des Frommen vermag seinen Glauben an die Gerechtigkeit Gottes nicht zu erschüttern. Er weiss, dass Gott die zu sich nimmt, die er lieb hat, um sie der Verführung der Bösen zu entziehen (4, 10 ff.). Das Gericht scheint hiernach bei dem Tode des Einzelnen statt zu finden. Nichts destoweniger ist auch von einem allgemeinen Weltgericht die Rede (3, 7. 13. 18). Es ist wohl der Gerichtstag gemeint, mit welchem das messianische Reich sich eröffnen soll. Von den nationalen Hoffnungen hat sich der Verfasser in der That nicht frei gemacht. Israel soll auch nach ihm über die Völker herrschen, wenn Gott seine Feinde wird vernichtet haben (3, 8 ff.; 5, 17 ff.; 6, 1 ff.). So versöhnt sich das allgemeine Gericht mit dem individuellen. Die Farben sind übrigens ganz allgemein gehalten, das rein politische Element ist zurückgetreten. In der Diaspora fühlte man den Druck der Heiden nicht,

wie im Vaterlande. Ein Hauptzug der Hoffnung in hellenistischen Kreisen blieb die Verbreitung der Wahrheit.

§ 72.

Die messianische Hoffnung.

Dass die messianische Hoffnung auch unter den alexandrinischen Juden lebendig war und blieb, bezeugen ebenfalls die sibyllinischen Orakel und Philo.

Das dritte Buch der Sibyllinen ist seinem Hauptteile nach (v. 97—817) unstreitig jüdischen Ursprungs (vgl. S. 296). Der messianische Inhalt ist hauptsächlich aus den Versen 652—794 zu erheben. Er ist folgender:

Vom Aufgang sendet Gott einen König, der allem Krieg ein Ende macht. Die Könige der Heiden sammeln sich noch einmal wider Jerusalem und den Tempel. Sie müssen aber mit ihren Völkern umkommen. Die Kinder Gottes werden dann in Ruhe und Frieden leben unter seinem Schirm. Die Heidenvölker werden sich selbst zu ihm bekehren, sein Gesetz annehmen und ihre Gaben nach dem Tempel senden. Dann richtet Gott sein ewiges Friedensreich auf über alle Menschen, dessen Mittelpunkt Jerusalem sein soll. Das Hauptgewicht fällt darauf, dass bei allen Völkern der Erde Gottes Gesetz zu Anerkennung und Geltung gebracht wird.

Auch Philo (*De execrationibus* § 8 und 9; *de prœmiis et poenis* § 15—20) weiss von einem Reiche des Friedens, das nach bösen Zeiten anbrechen soll und zu dem alle Israeliten aus der Ferne herbeiströmen werden, um unter einem unbesiegbaren Fürsten die Herrschaft über die gesammte Menschheit zu führen. Glück und Reichtum, Kraft und Gesundheit, Fruchtbarkeit des Bodens, Friede mit Allen, werden die ihnen zugesicherten Segnungen sein. Auch die wilden Tiere werden ihre Natur ändern und sich wie Haustiere den Menschen zum Dienste untergeben. Wie man sieht, teilt auch Philo die Erwartungen der Juden.

Doch nicht Hoffnung allein, auch Arbeit zur Verbreitung der monotheistischen Religion, Polemik wider den Götzendienst, Verteidigung der jüdischen Religion, Empfehlung derselben als der schon den weisen Heiden bekannten religiösen Wahrheit: dies Alles findet sich in den genannten Schriften und mehreren kleineren

Apokryphen oder Zusätzen zu älteren Büchern. Wie gross der Erfolg war, zeigt sich an der Zahl der Proselyten.

§ 73.

Philo.

Der gewichtigste Repräsentant des hellenistischen Judentums und seiner Religionsphilosophie ist PHILO von Alexandrien, ein älterer Zeitgenosse Jesu, von welchem wir noch zahlreiche Schriften besitzen.

Sein System ist eigentlich eine Combination von philosophischen Ideen, welche hauptsächlich PLATO und den Stoikern entlehnt sind, mit dem Judentum. Die heilige Schrift, besonders der Pentateuch, ist die Quelle der Wahrheit; jedes Wort derselben ist vom heiligen Geist inspiriert. Teilweise findet sich aber die Wahrheit auch bei den Philosophen. Sie haben dieselbe aus Mose geschöpft. Die Erklärung dieser sonderbaren Annahme liegt darin, dass PHILO die philosophischen Ideen jener Schulen sich angeeignet hatte, als Jude aber, der er doch bleiben wollte, dieselben im A. T. schon gelehrt finden musste. Er bringt sie also zum Studium des A. T. mit und sucht sie mit Hilfe der allegorischen Erklärung darin nachzuweisen; er entwickelt demnach seine philosophischen Gedanken als Exeget des A. T. Jedoch ist er sich dabei nicht bewusst, dass er fremde Gedanken in das A. T. hineinlege, sofern er eben wirklich meinte, Mose und die Propheten hätten ihr System in Bildern vorgetragen und die allegorische Exegese sei deshalb die allein richtige. Man kann also nicht sagen, dass er sie zu Philosophen mache; er bildet sich vielmehr ein, sie seien es wirklich gewesen und er selbst sei der rechte Interpret ihrer wahren Gedanken, obschon er doch seine Gedanken ganz anderswoher hat.

Sein Gottesbegriff ist ein rein philosophischer. An die Stelle der lebendigen, schaffenden concreten Persönlichkeit des A. T. ist eine abstracte Wesenheit getreten: das reine Sein (in dem Namen Jahwe angedeutet). Ihm eigen sind die metaphysischen Attribute: Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit, Freiheit, Allgenügsamkeit, Alles, was dem Geschöpf abgeht. Die Bestimmtheiten hingegen, welche dem endlichen Wesen zukommen, sind bei ihm zu negieren, und zwar nicht allein die Fehler,

sondern auch die Tugenden des Menschen. Gott ist erhaben auch über das Gute und Schöne, qualitätslos, und darum undefinierbar und unerkennbar, trotzdem er als das eigentlichste Object des Wissens gilt. Zugleich aber ist er die Quelle aller Vollkommenheit; darum muss er sie besitzen und so kann allerdings von Gottes Allmacht und Güte die Rede sein. Der Widerspruch ist nicht allein durch den israelitischen Glauben hervorgerufen, sondern dem philosophischen System schon inhärierend.

Gott ist nämlich der Schöpfer der Welt nicht nach ihrem Stoffe (ὕλη), sondern nach ihrer Ordnung. Die Materie ist in unendlichem Abstand von ihm, aber an sich nicht feindselig seinem Wirken widerstrebend, sondern im Gegenteil dazu geeignet, durch ihn gestaltet zu werden. In dieser Gestaltung besteht die Schöpfung des κόσμος. Gott kann aber nicht selbst mit der Materie in Verbindung treten, wodurch er sich beflecken würde; daher tritt zur Erklärung der Schöpfung sowohl, als zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, die Kluft zwischen dem Ewigen und dem Endlichen zu überbrücken, die Idee von Mittelwesen auf. Im A. T. fand Philo als solche die Engel, die Weisheit, bei Plato die Ideen, bei den Stoikern die wirkenden Ursachen. Aus diesen Elementen construiert er seine Theorie der Mittelwesen. Es wird dabei ausgegangen von den platonischen Ideen, den Urbildern der Dinge, welche in Gott immanent sind, aber zugleich als wirkende Ursachen die Ordnung der Welt begründen. Es könnten göttliche Eigenschaften, seinem geistigen Wesen inhärierende Urbilder der Geschöpfe sein (und manchmal überwiegt diese Vorstellung), wenn nicht zugleich die absolute Trennung Gottes von der Materie die Mittelwesen erforderte. Darum lässt sie Philo vor der Schöpfung aus Gott als selbstständige Wesen hervorgehen, oder von ihm geschaffen werden als seine Diener, Statthalter und Werkzeuge in und bei der Schöpfung, in der Weise der Engel oder der Dämonen (Untergötter). An der Spitze dieser Kräfte oder sie zusammenfassend steht der Logos (λόγος), Vernunft und Wort zugleich. Als Vernunft, Gott immanent, ist er der Inbegriff der göttlichen Ideen, welche in der Welt zur Offenbarung kommen. Als Wort, als ausgesprochenes Denken, ist er das Ebenbild Gottes, das Werkzeug, durch welches Gott die Welt geschaffen hat und erhält und sich den Menschen offenbart. Er heisst darum Stellvertreter und Gesandter Gottes,

Engel oder Erzengel. Die Doppelseitigkeit der Logosidee, nach welcher sie bald unpersönlich, bald persönlich gefasst wird, ist dem System unentbehrlich. Der scharfe Begriff der persönlichen Subsistenz fehlt eben dem Altertum überhaupt. Die Welt ist der göttlichen Ideen voll und doch nicht von Gott selber berührt. Damit ist ein Mittler der Schöpfung gesetzt, aber ein Mittler, in welchem der Inhalt des göttlichen Bewusstseins in seiner Fülle lebendig vorhanden ist. Dass der Abstand des ἀγέννητον vom γεννητόν hier nicht eine Differenz einschliesst, ist eine Inconsequenz des Systems. Der Logos ist Ordner und Lenker der Welt. Das Böse in ihr ist Wirkung der Materie, welche zwar bildsam, aber doch nicht in die göttliche Sphäre zu erheben ist. Sie bleibt eine Schranke. Dies führt uns zur Anthropologie und Ethik des Systems.

Die Seelen oder vielmehr die Geister sind Ausflüsse Gottes, geistige Substanzen, welche den gesamten Luftraum erfüllen. Näher bei Gott stehen die Engel oder Dämonen. Diejenigen, welche der Erde näher stehen, steigen herab in sterbliche Leiber und gestalten sich so zu Menschen. Ist der Geist das Ebenbild des Logos, der ideale Mensch, so prägt sich dieses Ebenbild in der Wirklichkeit, eben wegen der Teilnahme an der Materie, nur unvollkommen aus. Der Leib ist eben der Kerker der Seele, die Quelle alles Uebels und die unvermeidliche Ursache der Sünde. Daher der Logos auch nicht Mensch werden kann. Wegen dieser Zwiespältigkeit im Menschen ist Streit zwischen Geist und Materie. Der erstere muss siegen und zur Herrschaft gelangen, wenn der Mensch seine Bestimmung erfüllen soll. Es ist solche Herrschaft aber auch möglich, denn der Geist, nach des Logos Ebenbild geschaffen, steht fortwährend unter seinem erziehenden Einfluss. Der Menschen Ziel ist Lossagung von aller Sinnlichkeit, Freiheit von allen Affecten, wie bei den Stoikern, von denen Philo auch die vier Cardinaltugenden (wie schon das Buch der Weisheit) entlehnt. Er unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, dass er die Frömmigkeit als Quelle aller Tugenden fasst und sie nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Einwirkung des Logos gewinnen lässt. Neigung zum Asketismus ist nur Consequenz des Systems. Daneben verleugnet er das praktische Bestreben der alttestamentlichen Sittenlehre nicht. Vorteilhaft unterscheidet er sich von den Weisheits-

lehren und Schriftgelehrten durch Vermeidung des Atomismus, durch Zurückführung aller Tugenden auf ein Grundprinzip, Liebe oder Glauben, Betonung der Sittlichkeit statt der Gesetzlichkeit. Als die höchste Stufe, die auf Erden zu erreichen ist, gilt ihm die Anschauung Gottes, das Erfülltsein von seinem Geiste, die unmittelbare, auch nicht durch den Logos vermittelte Erkenntnis Gottes. Vollendet wird sie, wenn der Geist durch den Tod von den Banden des Leibes befreit ist und die Seele in ihren ursprünglichen Stand zurückkehrt. Diese selige Unsterblichkeit wird denen zu teil, welche von der Anhänglichkeit an den sinnlichen Leib sich frei erhalten haben.

Dies sind die Hauptgedanken der Lehre Philos. Es ist merkwürdig genug, dass in Philos Gestalt die beiden Linien der griechischen Philosophie und des hellenistischen Judentums sich treffen. Die Philosophie ist zur Theologie und die Religion zur philosophischen Weisheit geworden; aber das war eben nur möglich, weil Philo den Inhalt seines Systems der Philosophie entnahm und auch die hellenistischen Juden gelernt hatten, nach Weisheit zu fragen. Auf die Entwicklung der christlichen Theologie sind Philos Gedanken von grossem Einfluss gewesen. Das Judentum aber sagte sich, wo es sie etwa angenommen hatte, mehr und mehr davon los. Der Hellenismus ging ins Christentum über; die Juden folgten der pharisäischen Richtung.

Philo von Alexandrien und die palästinensische Schriftgelehrsamkeit bilden die äussersten Spitzen, in welche die gesetzliche Religionsauffassung auslief. Das lebendige Wort Gottes, welches von dem Gesetz auf endgiltige feste Form gebracht werden sollte, damit die gottesfürchtigen Juden in allen Stücken den Willen Gottes erfüllen könnten, wurde auf der einen Seite in eine philosophische Lehre aufgelöst, die unfähig war, den Verkehr Gottes mit den Menschen von dem allgemeinen Wirken des einen Logos in der Welt zu unterscheiden und so ihn sicher zu stellen, und auf der andern Seite in eine Unmasse atomistischer Regeln und Satzungen zerlegt und verdichtet, die wie ein undurchdringlicher Zaun den Ausblick auf Gott unmöglich machten. Von einer Unmittelbarkeit der Religion, wie sie die Propheten als die wahre innige Verbindung der einzelnen Menschenseele mit Gott erlebten und für alle von der Zukunft erhofften, und

wie sie noch der Dichter Hiobs in heissem Ringen gegenüber der nomistischen Fassung siegreich behauptet hatte, war keine Rede mehr. Das lebendige Wort Gottes war erstarrt, ein Prophet stand nicht mehr auf; seine Stimme wäre auch nur wirkungslos an dem gelehrten System und dem starren Gesetz abgeprallt. Da hat Gott die Rettung gebracht, nicht mit einer anderen Lehre oder einem andern Gesetz, sondern durch die Sendung seines Wortes in lebendiger Kraft, das zu den Herzen der Menschen hindurchdringt und ihnen eine selbständige und unmittelbare Erkenntnis des Willens Gottes verleiht. Weder in den cultischen Riten oder den Satzungen der Schriftgelehrten, noch in der philosophischen Weisheit ist für jeden die Brücke zwischen Gott und den Menschen zu finden; sondern, wie die Propheten erhofften, nur das lebendige Wort Gottes bildet die wahre Verbindung. In Jesus ist dieses Wort in lebendiger Kraft erschienen: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Ev. Joh. 1, 14).



I. Stellenregister.

I. Altes Testament.

II. Apokryphen.

III. Andere jüdische Schriften.

IV. Neues Testament.

II. Sachregister.

*

III. Namenregister.



Elsässische Druckerei und Verlagsanstalt vorm. G. Fischbach, Strassburg. — 5001.



